Dr. med. Johann Friedrich Metz (1720–1782)
Radierung von Johann Friedrich Beer aus dem Jahre 1773, Frankfurter Goethe-Museum

Arzt und „Lebensretter" des jungen Goethe im Winter 1768/69, zur gleichen Zeit Goethes hermetischer Mentor. Das Bild läßt an einen verkrüppelten Arm des Arztes denken, wovon die Quellen allerdings nichts wissen.

ROLF CHRISTIAN ZIMMERMANN

DAS WELTBILD DES JUNGEN GOETHE

STUDIEN ZUR HERMETISCHEN TRADITION DES DEUTSCHEN 18. JAHRHUNDERTS

ERSTER BAND: ELEMENTE UND FUNDAMENTE

2., DURCHGESEHENE UND ERWEITERTE AUFLAGE

WILHELM FINK VERLAG

Meinem Bruder Heinz
für seine Zuversicht und seinen Zuspruch
unterwegs

Umschlagabbildung:

Der junge Goethe (um 1775)
Ölgemälde von Joh. Ehrenfried Schumann,
Kopie nach Georg Melchior Kraus,
Frankfurter Goethe-Museum

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Zimmermann, Rolf Christian:
Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur hermetischen Tradition
des deutschen 18. Jahrhunderts / Rolf Christian Zimmermann. – München: Fink
Bd. 1. Elemente und Fundamente. – 2., durchges. und erw. Aufl. – 2002
ISBN 3-7705-3726-2

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

ISBN 3-7705-3726-2
© 2002 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Bayerische
Staatsbibliothek
München

802 PM

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE 7

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE 9

EINLEITUNG 11

A. Der junge Goethe vor dem Hintergrund des späteren deutschen 18. Jahrhunderts 11

B. Ort und Raum der Hermetik im Denken der Aufklärungszeit 20

C. Vorgeschobene Positionen der Forschung 43

I.
GOETHES PHILOSOPHISCHE JUGENDENTWICKLUNG 49

A. Goethes Hermetik in den Selbstzeugnissen 51

B. Goethes „pietistische Periode" 64

C. Der theoretische und der psychologische Zielpunkt der Entwicklung 84

II.
DIE HERMETIK DES DEUTSCHEN 18. JAHRHUNDERTS: BÖHMISTISCHE THEOSOPHIE UND PHILOSOPHIA PERENNIS 111

A. Die Hermetik des Sincerus Renatus 118

1. Die Theosophie des Sincerus Renatus 121
2. Die Denkform des Sincerus Renatus 137
3. Die Theosophie des Sincerus Renatus und Goethes Luzifer-Mythos 140

B. Die „vernünftige" Hermetik des religiösen Eklektizismus 144

1. Hermetische Mythologie und religiöse Popularphilosophie 144
2. Hermetische Naturwissenschaft 152
3. Oetingers *philosophia sacra* als hermetische *philosophia perennis* 170
4. Die Vorbereitungsphase des Ordens der *Gold- und Rosenkreuzer* 180

C. Das vervollständigte Bild von Goethes Arzt,
Dr. med. Johann Friedrich Metz *197*

III.
DIE „KONSEQUENTERE AUSBILDUNG"
HERMETISCHER ÜBERLIEFERUNGEN IM WELTBILD
DES JUNGEN GOETHE 211

A. Goethes Rezeption der hermetischen Traditionen 211

1. Rückblick auf den Luzifer-Mythos 211
2. Hermetische Nachlese in Goethes Frankfurter und Straßburger Rekonvaleszenz 217 –
3. Tradition und eklektischer Konsensus 223
4. Goethes Überdehnung des Konsensus 233
5. Christliche Hermetik und die Nichtchristlichkeit von Goethes *Privatreligion* 241

B. Die *Privatreligion des* jungen Goethe 253

1. Das wirkende Leben 253
Der Bereich des Gefühlslebens 260 –
Das religiöse Leben 274 – Das Leben der Künstler 285
2. Das erkennende Leben 294
Der hermetische Lebensbegriff und das erkennende Leben 294 –
Das erkennende Leben bei Oetinger 300 –
Ahnen, sympathisieren, Geister unterscheiden 305 –
Der erkennende Künstler im Falkonet-Aufsatz 321 –
Äußere und innere Form des Kunstwerks im Mercier-Anhang 326
3. Synopse der Analogien und Korrespondenzen 329

C. Entwicklungsgeschichtliches zu Goethes Verhältnis zur Hermetik 336

1. Vom hermetischen Fundament zum eigenen Weltbild 336
Indoktrination 338 – Brauchbare Kenntnisse 344 –
Selbstproblematisierung und Idealbildung 351
2. Nachbemerkung: Ausblick nach Weimar 359

ANMERKUNGEN 363

PERSONENREGISTER 439

SACHREGISTER 455

WICHTIGE LATEINISCHE ZITATE IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG 461

ABBILDUNGEN 464

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Mancher Beschlagene wird auf den Titel dieses Buches eine Entgegnung bereithaben. Weltbild? Er wird ein Gedicht des jungen Goethe zitieren:

Dieses ist das Bild der Welt,
Die mann für die beste hält,
Fast, wie eine Mördergrube,
Fast, wie eines Burschen Stube,
Fast so, wie ein Opernhauß,
Fast, wie ein Magisterschmauß,
Fast, wie Köpfe von Poeten,
Fast, wie schoene Raritäten,
Fast, wie abgesetztes Geld,
Sieht sie aus die beste Welt.

Das ist in der Tat eine Entgegnung. Denn zwar: das Gedichtchen stammt aus dem Jahre 1765, der junge Skeptiker zählte gerade sechzehn Lenze und hatte seine ganze geistige Laufbahn noch vor sich. Aber wahr bleibt, daß die Welt (und ihr Bild) Goethe in jeder Epoche seines Lebens und in jedem Jahr seiner Jugend zu herrlich und vielfältig erschien, als daß Zweifel an ihrer Einheitlichkeit und philosophischen Durchschaubarkeit sich nicht immer wieder geäußert hätten. Trotzdem zeigt schon das Gedicht von 1765 ebenso, daß sich entsprechend auch das Bemühen immer wiederholen mußte, das herrlich und vielfältig Undurchschaubare zu entwirren, mit ihm ins reine zu kommen – resignierend oft, noch öfter sinngeberisch. „Ich legte mir zurecht, was die ewig widersprechende Welt mir ungeschickt und verworren aufgedrungen hatte" (*Dichtung und Wahrheit*, 12. Buch).

Was den Weimarer Goethe angeht, so hat auch niemand je bestritten, daß die Frage nach seinem Weltbild ihr volles Recht hat und gewichtige Antwort findet. Im Gegenteil: soviel Köpfe wie Werke haben sich mit dieser Frage befaßt. Für den jungen Goethe das gleiche nachzuweisen, nämlich daß schon er der Welt einen ganz bestimmten, einheitlichen, philosophischen Sinn unterlegt, versucht erst das vorliegende Buch – und segelt damit bisherigem Wind und bisheriger Woge des Fachs *entgegen*. Ein neues Bild der spätaufklärerischen Generation, zwischen 1750 und 1780, machte diese Gegenrichtung unvermeidlich. In diesem Bild spielen aufklärerischer Eklektizismus, religiöse Popularphilosophie, Alchimie und Logenwesen eine Hauptrolle, die von der Germanistik – oder sagen wir gleich: von der bürgerlichen deutschen Nationalbildung? – seit Hettners Zeiten bis hierher ignoriert worden ist. Wer weiß daher noch vom ‚systema emanativum', von

den ‚Zentralkräften', von der ‚Sympathie', von Magnetismus und Elektrisation, vom ‚principium luctae', von Analogie und Korrespondenz, von Orphik und Pythagoreismus? Das fruchtbare Chaos wurde vergessen, nachdem die Schöpfung der deutschen Klassik – ihrer Dichter und ihrer Philosophen – erst einmal aus ihm hervorgegangen war.

Das Weltbild des jungen Goethe leitet sich von den Überlieferungen der hermetischen Philosophie her. So muß im Untertitel dieses Buches ein Wort auftauchen, das heute selbst Gebildete nach dem Lexikon greifen läßt. Indessen ist schon seit einigen Jahren das *Corpus Hermeticum* bei den Theologen der ‚Säkularisation' und der ‚Entmythologisierung' wieder stark im Gespräch (übrigens in ganz ähnlichen, dogmengeschichtlichen Zusammenhängen wie zur Zeit des jungen Goethe). Im englischsprachigen Raum wurde die ‚hermetische Tradition' seit 1964 mit dem bahnbrechenden Buch von Frances Amelia Yates über *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* wiederentdeckt. Und möglicherweise wird das vorliegende Buch auch die Literaturwissenschaften anregen, sich wieder mehr mit den ‚hermetischen' Lehren und Vorstellungen zu befassen – mit dem verschwiegen fortdauernden Weltbild aller Mystik und der ‚pansophischen' Synthesen, das sich vom Mittelalter bis zur Romantik immer wieder anders nach den Tendenzen und Entdeckungen der zeitgenössischen Wissenschaften abschattierte, in neuen Werken niederschlug und damit seine Wirkung verjüngte, ohne je seinen Grundcharakter preiszugeben. Besonders das 18. Jahrhundert, das Jahrhundert des Eklektizismus und der Säkularisation, birgt hier noch manchen bislang übersehenen Quell- und Wurzelgrund.

Wie tief dieses ganzheitliche Weltbild zumindest den jungen Goethe beeinflußte, wie stark es seine jugendliche Geisteswelt bestimmte, hofft dieses Buch zeigen zu können. Nicht angelesene Renaissance-Magie, sondern erlebte Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts ist es, was Goethes Jugendwerken – allen voran *Faust* – ihre rätselhafte Fluoreszenz gibt. Hier darf ferner kein Tabu mehr gelten, und ein Wort Schellings, den dieses Buch noch öfters erwähnen wird, scheint wie zu uns gesprochen: „Der alte Vertrag unter Gelehrten, die Welt der Theosophie als unwissenschaftlich abzutun, bindet uns nicht mehr; denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag."

Freiburg im Breisgau, 28. Dezember 1968

R. C. Z.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Gegenüber der ersten Auflage von 1969 hat sich dieser Band I meines Buches nur geringfügig verändert. Immerhin greift der einzige neugeschriebene Abschnitt („Entwicklungsgeschichtliches zu Goethes Verhältnis zur Hermetik") eine überaus schwierige Frage auf, die ich vor dreißig Jahren noch nicht in Angriff zu nehmen wagte und die wohl auch über meine jetzige bescheidene Ergänzung hinaus noch unabhängig in größerem Rahmen untersucht werden müßte – die Frage nämlich, welche Grundprinzipien aus der hermetischen Naturanschauung der frommen Ärzte sich Goethe für immer eingeprägt haben und wie diese Grundprinzipien von seinem eigenen Denken schon im Sturm und Drang, aber weiterhin dann auch in der Weimarer Naturforschung verwandelt und mit anderen, verwandten Autoritäten abgestützt wurden. Von diesen seinen privatesten Abhängigkeiten und Gedankenentwicklungen hat Goethe, der große Schweiger (der er auch war), viel verheimlicht; anderes von den Axiomen seines Naturdenkens wird ihm als hermetisches Erbe gar nicht mehr (oder nur noch halbwegs) bewußt gewesen sein. Ob wir in diesen Dingen trotz allem einmal klarer sehen werden, muß dahingestellt bleiben. Allerdings würde eine darauf gerichtete Spurensuche, ja fast schon ideengeschichtliche ‚Ahnenforschung' in Goethes frühen und späten Naturansichten dem Historiker nicht nur einen langen Atem, sondern auch ein hohes Maß von akribischer Umsicht und profundem Wissen abverlangen, dazu noch den weitesten Horizont in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Wer eines schönen Tages aber, aus dem philosophischen oder wissenschaftshistorischen Lager kommend, alle diese Voraussetzungen mitbringt, dem sei die angefangene, meines Erachtens sehr wichtige und lohnende Arbeit nachdrücklich weiterempfohlen.

Im übrigen erscheint bei dieser Zweitauflage nur weniges verändert. An einigen Stellen des Buches wurden Fehler berichtigt und stilistische Mängel ausgemerzt, Anmerkungen neu eingefügt oder erweitert; es wurde außerdem die Falttafel zu den Korrespondenzen und Analogien der Lebensbereiche überarbeitet und dann auch kurz kommentiert. Charakter, Gesicht und Resultat des Buches blieben dagegen gänzlich unverändert.

Im Rückblick auf die jetzt mehr als dreißig Jahre seit der Erstauflage darf wohl konstatiert werden, daß mein Buch von den Fachkollegen zwar sofort mit Interesse beachtet und dann sogar, zumal von den jüngeren, immer stärker anerkannt wurde, daß sich aber eine eigentliche fachliche Auseinandersetzung mit ihm nicht entwickeln wollte. Wie erklärt sich diese Zurückhaltung? An der Relevanz meines Themas lag es gewiß nicht. Doch

welcher germanistische Kollege kannte sich in den von meinem Buch erschlossenen Räumen – christliche Naturmystik, hermetische Naturwissenschaft, aufklärerischer Eklektizismus, rosenkreuzerisches Logenwesen, und zwar alles im Verbund – schon aus? Wie sollte man also urteilen, verbessern, zurückweisen? Man lernte dann lieber, wo dies angebracht erschien.

Selbst die wenigen ausführlichen Rezensionen, wie die von Antoine Faivre etwa (in der *Revue de l'histoire des Religions*, Paris, April 1970) oder die von Hanna Fischer-Lamberg (in *Euphorion*, NF 65, 1971), beschränkten sich auf die Kritik einiger weniger sachlicher Details. Das gleiche läßt sich von den Monographien sagen, die auf meine Untersuchungen eingingen, z. B. von den Bemerkungen Hans-Georg Kempers (im Kommentarband seines Buches *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisationsprozeß*, 2 Bde., Tübingen 1981), die sich allerdings stärker noch auf meinen Aufsatz über „Goethes Polaritätsdenken im geistigen Kontext des 18. Jhs." (in *Jb. d. dt. Schillergesellschaft* Bd. XVIII, 1974) beziehen. Wolfgang Brenns Frankfurter Dissertation von 1979 (erschienen Frankfurt a. Main 1981) über *Hermetik, geschichtliche Erfahrung, Allegorie*, welche „Die konstitutive Funktion von Goethes hermetisch beeinflußter Naturphilosophie für die allegorische Struktur des Faust II" zu bestimmen sucht, benützte meinen Ansatz nur als Grundlage der eigenen Problemstellung, ohne daß sie diesen Ansatz weitergeführt hätte. – Auch nach Erscheinen des kaum weniger wichtigen zweiten Bandes meines Buches („Interpretation und Dokumentation", München 1979) hat sich keine Pro-und-contra-Diskussion auch nur geringen Umfangs über meine Auffassung des jungen Goethe und die sein Weltbild und Werk mitformenden hermetischen Traditionen entwickelt, worauf ich sonst natürlich nur allzugern hier eingegangen wäre.

So bleibt mir zum Schluß dieses Vorworts bloß noch übrig, meinen herzlichen Dank denjenigen abzustatten, die diese zweite Auflage des seit 1992 vergriffenen Buches anregten und auf den Weg brachten, nämlich zuvörderst den immer wieder beim Verlag nachfragenden interessierten Anonymi und dann insbesondere auch dem liebenswürdig drängenden Dr. Wolfram Frietsch in Gaggenau und dem Leiter des Wilhelm Fink Verlags, Professor Dr. Raimar Zons, die mir beide erst Lust machten, mich auf meine älteren Tage noch einmal neu in die Materialien und Probleme meiner Habilitationsschrift zu vertiefen.

Euskirchen, im Advent 2000

R. C. Z.

EINLEITUNG

A. Der junge Goethe vor dem Hintergrund des späteren deutschen 18. Jahrhunderts

Im Gegensatz zum durchschnittlichen Gebildeten, der sich wohl wundern möchte, daß hier eine Untersuchung Anstalten macht, über den jungen Goethe noch einmal neue Ergebnisse darzulegen, ist sich die wissenschaftliche Goethe-Forschung immer bewußt geblieben, daß gerade die Jugendjahre des Dichters in wichtigen Punkten von sphinxhafter Undurchsichtigkeit sind. Für die ‚Goethe-Philologie' von einst gestand das Wilhelm Scherer in seinem heute legendären Aufsatz ein: „Zu Ende sind wir noch lange nicht mit unseren Aufgaben. Die Entwicklung Goethes, namentlich in den Jahren 1771–1775, bietet selbst äußerlich noch die größten Schwierigkeiten dar, und wie viel fehlt noch innerlich!"[1] Und in unseren Tagen erinnerte Hans Pyritz, kurz vor seinem Tode 1958, in sehr kritischen Sätzen an „die a priori kaum glaubhafte, dennoch an beinahe jedem wesentlichen Punkt erneut bestätigte Tatsache, daß es einen unser Gesamtbild von Goethe (oder die Gesamtbilder von Goethe) tragenden Unterbau entwicklungsgeschichtlicher Spezialuntersuchungen [...] noch immer erst in Ansätzen gibt". Es seien „die wichtigsten, ja erregendsten Themen seit eh und je auf eine nicht mehr begreifliche Weise vernachlässigt worden: [...] Man sollte es nicht für möglich halten, daß etwa – um nur dies eine Exempel anzuführen – bis heute keine selbständige Problemstudie, keine den Gesamtzusammenhang quellenmäßig klärende Monographie über das Geschehen der Frankfurter Inkubationszeit (1768–1770) vorliegt, über jenen in der Weltgeschichte wohl einzigartigen Prozeß, der [...] innerhalb weniger Monate den ausgebrannten Heimkehrer, den Gescheiterten einsenkt in den Wurzelboden seiner ganzen künftigen Wesensentfaltung." Und noch einmal kommt Pyritz auf seine Feststellung dort zurück, wo seine *Goethe-Bibliographie* das ‚Frankfurter Intervall' zu bearbeiten hatte: „Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Goethe-Literatur, daß die Frankfurter Inkubationsjahre 1768–1770, die auf engstem zeitlichem Raum eine innere Entwicklung von ungeheurer, fast vergleichsloser Bogenspannung umschließen [...] , mit der unendlichen Fülle ihrer Aspekte kaum je zum Gegenstand monographischer Behandlung oder spezieller Untersuchung geworden sind. So begreift es sich, daß hier nur wenige Titel in gleichsam stellvertretender Funktion erscheinen und daß dieser wichtige, nicht zu übergehende Abschnitt noch weit mehr als die benachbarten Kapitel von Verweisungen lebt."[2]

Und doch sind wir auf eine wissenschaftliche Erschließung von Goethes Sturm und Drang angewiesen. Daß wir das gültige Bild des jungen Goethe nicht aus Goethes eigener Jugendbeschreibung gewinnen können, war schon Julian Schmidt bewußt: „Wer sich nach dem Helden von ‚Dichtung und Wahrheit' ein Bild von Goethe machen wollte, würde gänzlich fehlgreifen."[3] Auch Scherer ließ das gelten. Heute, nachdem zahlreiche und überzeugende Untersuchungen Goethes Autobiographie aus der geistigen Sphäre des späten Goethe zu verstehen gelehrt haben,[4] ersetzt *Dichtung und Wahrheit* uns noch weniger ein wissenschaftliches Bild des jungen Goethe. Auch das platt-populäre Bild der wilhelminischen Jahre – ein zu genialem Format ausgewachsener junger Herzensbrecher und um Einfälle nie verlegener Geselle – haben wir über den differenzierenden *biographies intérieures* längst als unzulänglich erkannt. Halten wir aber Ausschau danach, welche Züge die Analyse der heutigen Forschung am jungen Goethe für die wesentlichen hält, so bemerken wir zu unserer Überraschung, daß darüber eine gänzliche Uneinigkeit herrscht – so völlig, daß die extremen Auffassungen sich bis zum Karikaturistischen zuwider sind. Bei diesen Extremen (und nur sie wollen wir hier herausgreifen, weil sie am profiliertesten sind) handelt es sich noch nicht einmal um schnell hingeworfene dilettantische Skizzen und Zugriffe, sondern um zwei der bedeutendsten Leistungen der ausländischen Nachkriegsforschung, nämlich um die Goethe-Bilder von Albert Fuchs[5] und Barker Fairley[6]. Weder dem einen noch dem anderen dieser Autoren ist eine einläßlichste, genaueste, jahrewährende Beschäftigung mit Goethe abzusprechen. Und doch bringt das gleiche Material sie zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Für Fairley ist der junge Goethe ein erstaunlich spät zur Reife gelangender, während der Sturm-und-Drang-Jahre intellektuell noch mangelhaft entwickelter Mensch, ein in ständigem innerem Aufruhr lebender junger Mann – aller Selbstdisziplin bar, ohne geistige Lenkung, den spontanen und sich oft durchkreuzenden Antrieben seines Innern verfallen. Zu seiner Rettung muß er, vor sich selbst, nach Weimar fliehen. Seine Werke sind Blasen, die völlig zufällig und unvorhersehbar aus seiner brodelnden Phantasie aufsteigen, manchmal sich zu schönen Kugeln runden und erkalten, öfter aber wieder zerplatzen und als Fetzen und Spritzer von möglichen Schöpfungen übrigbleiben.[7] Albert Fuchs dagegen preist die cartesianische Klarheit und Gesundheit, das Klassische über das Klassizistische hinaus, die rationale Grundhaltung, die sich schon beim jungen Goethe überall zeige. Er findet nirgendwo den ‚Irrationalismus', den die Forschung der dreißiger Jahre[8] so gern beschworen hatte, noch viel weniger den steuerlos und zwecklos dahintaumelnden jungen Dichter, den Fairley vor uns erstehen läßt.[9]

Bei dieser Sachlage muß es uns tröstlich erscheinen, daß wenigstens in Teilfragen die Forschung der letzten Jahrzehnte zu weitverbreiteter Übereinstimmung geführt hat. Ein solches Ergebnis – um weniger wichtige zu übergehen – ist die in der Literatur seit nunmehr zwei Generationen er-

wähnte *Gefühls-Polarität* im Bild des jungen Goethe, und zwar sowohl in seiner subjektiven Wesensart wie auch im objektiven Niederschlag der Werke. Wenn wir nicht irren, hat als erster Franz Saran, nämlich schon 1914, das Thema der Polarität angeschlagen, es aber noch eng auf die philosophischen Voraussetzungen der Prometheus- und Mahomet-Dichtungen begrenzt.[10] Wenig später erschien dann das Goethe-Buch Friedrich Gundolfs, und mit seinem großen Erfolg wurde die dort breit dargestellte Ansicht stark propagiert, daß man den jungen Goethe im Licht der Polarität von „Titanismus und Liebe" sehen müsse.[11] Mit Gundolfs Auffassung argumentierte Julius Richter wieder zurück gegen den inzwischen verstorbenen Saran: „Als Polarität seines [Goethes] persönlichen Erlebens, nicht aber als metaphysisch-kosmologisches Gedankengebilde [...] steht sie auch im Hintergrund seiner Prometheusdichtung."[12] Zur gleichen Zeit etwa hatte Hermann August Korff dem Gedanken eine geistesgeschichtliche Wendung gegeben, indem er ein „faustisches Lebensgefühl" des Sturm und Drang postulierte, bestimmt von dem Gegensatz zwischen der „Idee der Individualität" und der „Überwindung der engen Grenze der Individualität"; beim jungen Goethe präge es sich in einem „Götz-Typ" und einem „Faust-Typ" aus.[13] Auch in der deutschen Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg – weniger im Ausland, seltsamerweise – wurde die seelische Polarität des jungen Goethe und seiner Geschöpfe lebhaft weiterdiskutiert. Grete Schaeder schloß sich nur beiläufig der bereits durchgesetzten Meinung an.[14] Dagegen vertrat sie von neuem sehr nachdrücklich und als gesicherten Grund jedes Weiterforschens Günther Müller: „Die Schaffenspsychologie Goethes liegt für uns weithin im Dunkel [...] . Was wir dagegen vorfinden können, ist die funktional gleiche Verteilung zweier Schwerpunkte im Urfaustfragment und im Prometheusfragment: Titanismus und Hingabe. Seit dem ‚Gottfried' sind sie offenbar etwas wie Katalysatoren der Bildnerkraft des jungen Goethe".[15] Schließlich hat sich der Auffassung von der zentralen Bedeutung der Polarität für das Verständnis des jungen Goethe auch Erich Trunz in den von ihm kommentierten Bänden der Hamburger Goethe-Ausgabe angeschlossen.[16] Und es ist kein Zweifel, daß sie sich variiert noch in vielen hier nicht aufzuzählenden Untersuchungen findet.

Was aber verhinderte, daß dieses so allgemein anerkannte Ergebnis bestimmend auf das Gesamtbild des jungen Goethe einwirken konnte? Es war wohl die in die Augen fallende Tatsache, daß man der seelischen Polarität des jungen Goethe verschiedene Ursachen und damit ein verschiedenes Wesen gab. Gundolf hatte sie eindeutig subjektiv verstanden: sie war aus der Charakterart des Dichters zu erklären und daher nicht weiter ableitbar. So fassen die Polarität deutlich auch Julius Richter, Grete Schaeder und Günther Müller auf. Hermann August Korff hingegen ist anderer Meinung: bei ihm resultiert die Polarität von Götz und Faust aus der historisch bedingten Gespaltenheit in der Zielsetzung der Stürmer und Dränger, die einerseits die Freiheit als autonome Individuen zu suchen gelernt haben,

andrerseits nach einer Freiheit jenseits der dann nur als Schranke empfundenen Individualität lechzen. Nur das Phänomen der Polarität hatte sich als Erkenntnis durchgesetzt. Rätsel blieb, worauf es zurückzuführen war. Wiederum ließ das vorhandene Material zwei ganz verschiedenartige Deutungen zu.

Es sieht heute allerdings aus, als ob wir uns mit diesem schwankenden Ergebnis nicht mehr lange zufrieden geben müssen. Denn an einer anderen Stelle ist die mit dem jungen Goethe beschäftigte Forschung seit einiger Zeit so stark in Fluß geraten, daß sich schon jetzt anzudeuten scheint, wie wir das Phänomen der Polarität beim jungen Goethe aufzufassen haben. Es war vorauszusehen, daß die Forschung, die sich von Gundolf so unüberhörbar auf die Pole von Titanismus und Liebe aufmerksam gemacht sah, bald einer anderen Polarität gedenken würde, mit deren Hilfe Goethe selber Licht auf die Tage seines Sturm und Drang zu werfen bemüht war. Wir meinen die Polarität von Konzentration und Expansion, von *Verselbstung* und *Entselbstigung*, die den krönenden Abschluß des ‚Luzifer-Mythos' bildet – jener mystisch-kabbalistischen Spekulation, die nach dem Bericht von *Dichtung und Wahrheit* Basis und Kern der in den Frankfurter Krankheitsmonaten nach eigenem Gutdünken zurechtgegrübelten „Privatreligion" ausgemacht haben soll.[17] Mit diesem seltsamen kosmogonischen System hatte die Goethe-Forschung lange Zeit nichts Rechtes anzufangen gewußt, schon gar nicht die Biographen Goethes – Gundolf erwähnt es nicht einmal! Aber auch nicht die Kommentatoren der Goetheschen Selbstbiographie. Dieses System schien zu offen den Stempel der Altersweisheit Goethes an der Stirn zu tragen. Kurt Jahn, der 1908 eine ausführliche Studie über *Dichtung und Wahr*heit vorlegte, wagte als erster, bestimmten Zweifel an der Authentizität dieses Teils von Goethes Jugenderinnerungen auszusprechen.[18] Sarans gegenteiliges Votum – wir kommen an anderem Ort unserer Untersuchung noch ausführlicher darauf zurück – brachte sich mit seinen kühnen, aber philosophisch viel zu weit ausgreifenden Schritten leider um jeden breiteren Kredit in der Forschung.[19] Bei Julius Richter findet sich erneut Jahns Standpunkt,[20] was nun um so stärker ins Gewicht fallen mochte, als mittlerweile, 1922, die sehr religiös getönten Briefe des jungen Goethe an Langer, aus den Jahren 1768–1770, wiederaufgetaucht waren und mit einigen Stellen den Luzifer-Mythos eher zu stützen schienen. Einen mittleren Standpunkt nahmen Autoren ein, die zwar ein gut Teil des Luzifer-Mythos für authentisch ansahen, jedoch die Polarität von Verselbstung und Entselbstigung dem jungen Goethe unter keinen Umständen konzedieren wollten, so Grete Schaeder und besonders Bruno Andreas Wachsmuth.[21]

Auf Wachsmuths Auffassung müssen wir noch etwas näher eingehen. Merkwürdigerweise hatte nämlich gerade er, mitten im Krieg, 1943, einen großen Aufsatz „Goethe und die Magie" veröffentlicht, der die Religiosität des jungen Goethe in ein ganz neues Licht stellte, das ihr ein bisher nicht einmal geahntes Profil gab. Wachsmuth wies die naturmystischen Interes-

sen des deutschen Pietismus und Separatismus auf, er exemplifizierte sie an Gottfried Arnold, Johann Conrad Dippel und Friedrich Christoph Oetinger, die alle drei, nach Wachsmuths Meinung, in den Gesichtskreis des jungen Goethe getreten sein müssen: von Arnold wissen wir das aus *Dichtung und Wahrheit* auch mit Bestimmtheit; Dippel war ein als Theologe vielgeschmähter und als Arzt und ‚Chymist' ebenso berühmter Separatist aus dem hessisch-fränkischen Raum, der 1734 seine Tage im mystisch-guyonistischen Berleburg der Grafen von Wittgenstein beschlossen hatte. Der bedeutende Oetinger aber lebte noch bis 1782 als ein Zeitgenosse des jungen Goethe, der ihn allerdings nie nennt, im heimatlichen Schwaben – ein Lieblingsautor des Fräuleins von Klettenberg und übrigens auch im Bücherschrank von Goethes Vater mit einem seiner Hauptwerke vertreten.[22] Man erwartet, daß in der Studie A. B. Wachsmuths dann auch die Wurzeln von Goethes privatreligiösem Luzifer-Mythos und seiner Polarität zutage getreten wären. Aber Wachsmuth weiß gerade über diesen Punkt nicht viel zu sagen – es sei denn in der allerdings wichtigen und zur Sache gehörigen Erwägung, ob das spätere Lieblingsbild des Dichters, Systole und Diastole, bei Oetinger nicht schon vorgeprägt sei.[23] Solcherlei Überlegungen nimmt der gleiche Verfasser dann aber einige Jahre später in einem neuen Aufsatz entschlossen wieder zurück: das Sich-Verselbsten und Sich-Entselbstigen ist ihm nun Goethes „Altersformel" für die rechte Lebensweise.[24] Die Polarität von Konzentration und Expansion wird wieder weit vom jungen Goethe weggerückt.

Aufzuhalten war die neue Fragestellung indessen nicht mehr. Im Kommentar der Hamburger Ausgabe schlug Erich Trunz als erster den Weg ein, der sich vor jedem anderen zuerst anbieten mußte: die historische Umschau. Und in der Tat gelang es ihm, in der barocken Pansophie Vorstellungen zu ermitteln, die der in *Dichtung und Wahrheit* entwickelten Polarität recht nahe kamen.[25] Allerdings war eine direkte Linie von diesen Vorläufern bis zur Lektüre des jungen Goethe nicht zu ziehen. Ein wichtiger Einwand! Denn wie fraglich mit solchem Mangel die Beweisführung werden muß, erhellt aus einem neuen Anlauf zur Lösung der Quellenfrage, den Hans-Martin Rotermund unternahm.[26] Er erinnerte an das *Opus mago-cabbalisticum & theosophicum* Georg von Wellings, über welches Goethes Autobiographie ja wenige Sätze vor dem Luzifer-Mythos berichtet. Rotermund hatte das alte Werk wieder einmal wirklich in die Hand genommen, und dabei waren ihm die Tafeln aufgefallen, mit welchen das *Opus* freigebig ausgeschmückt ist. Denn auf Figur III ließen sich deutlich die beiden einander entgegengesetzten Schöpfungsbewegungen von Konzentration und Expansion erkennen. Damit schien die Authentizität des Luzifer-Mythos endgültig sichergestellt zu sein: der junge kranke Goethe hatte diese Tafel ja betrachtet, und so konnte sie ihm sehr wohl Anlaß zu privatreligiösem Grübeln gegeben haben. Aber eben dieser Schluß erscheint zumindest unvorsichtig. Bedenken wir doch, daß Goethe das *Opus mago-cabbalisticum* später

in seinem Weimarer Bücherschrank stehen hatte![27] Liegt damit aber nicht viel näher die Hypothese, daß er bei Abfassung des Luzifer-Mythos noch einmal das Orakel seiner Frankfurter Rekonvaleszentenzeit aufschlug und darin nun Ansichten fand, die seiner Altersphilosophie beglückend nahekamen? Und die aus diesem Grund in das 8. Buch von *Dichtung und Wahrheit* aufgenommen wurden? – Unnötig, darauf hinzuweisen, daß in solchem Falle dann auch die Erbringung einer barocken Vorläuferschaft des Luzifer-Mythos Wert und Gewicht für die Erforschung des jungen Goethe verlöre!

Leider ist die Spezialforschung damit – allzu früh, wie wir meinen – ins Stocken geraten, denn seit Rotermund ist die Diskussion zu Ende gekommen. Und das, obwohl sich nach und nach nun die gesamte Goethe-Forschung von der Bedeutung dieser Fragen überzeugt hatte. Immer wieder und immer dringlicher verlangte sie seit Ende des Zweiten Weltkriegs nach einer Klärung des religiös-philosophischen Hintergrunds von Goethes Jugend. Schon Grete Schaeder, wohl von Wachsmuth aufmerksam gemacht, schrieb: „So wenig die christlich-magische Denkstufe aus seinen Werken oder sonstigen Äußerungen sichtbar und greifbar wird, so wahrscheinlich ist es, daß Goethes Naturreligion von dorther die ihr eigentümliche Richtung genommen und entscheidende Leitmotive gewonnen hat."[28] Diese Überzeugung machte sich auch Günther Müller zu eigen.[29] Er ging aber noch einen wichtigen Schritt weiter, was das Problem in einer ganz neuen Perspektive erscheinen läßt: „Als Ergänzung der Arbeiten über Goethes Verhältnis zum Christentum", so forderte er 1952, „ist eine Untersuchung seines Verhältnisses zum Freimaurertum dringend erwünscht. F. J. Schneiders ‚Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts' (1909) hat sich in der Forschung viel zu wenig ausgewirkt. Die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß jene übergänglichen Beziehungen zu christlichen Lehren, wie namentlich Flitner und Schaeder sie sichtbar gemacht haben, im Freimaurertum ein günstiges Klima gefunden haben."[30] Und so spricht Müller mit einem Male nicht mehr nur von der „christlich-magischen Stufe von Goethes Naturbetrachtung", sondern von der „Berührung Goethes mit pansophischer Logenmystik".[31]

Damit wird das Problem von einer ganz neuen Seite her angeschnitten. Es rückt nun die Breite des geistigen Lebens, nicht nur der religiöse Raum und das Sektierertum des 18. Jahrhunderts in den Blick. Die mystisch-magischen Interessen erscheinen nun als etwas in das allgemeine geistige Zeitklima Integriertes. Gegenüber dem Ansatz Wachsmuths, der mehr oder weniger von Albrecht Ritschls *Geschichte des Pietismus* abhängig bleibt, bedeutet das einen großen Schritt weiter. Mit Notwendigkeit wird damit aber die Frage aufgeworfen, wie denn diese beiden Bereiche, nämlich die separatistisch-pietistische ‚Magie' einerseits und das Logenwesen andrerseits, sich zueinander verhalten – ihren geistigen Grundlagen nach, aber auch hinsichtlich ihrer Organisationsform. Darüber ist bisher nicht weitergear-

beitet worden, leider auch nicht in Will-Erich Peuckerts erst 1967 erschienenem Buch zur Magie des sechzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts, das er *Gabalia* betitelt hat. So hat recht eigentlich diese Frage die hier vorgelegten Untersuchungen auf den Weg gebracht, und wir meinen während der Arbeit gleich *noch* einen vernachlässigten Bereich der Geistigkeit des 18. Jahrhunderts, den wichtigsten für unseren Gegenstand, wie uns scheint, wiederentdeckt zu haben: den Bereich der hermetischen Tradition – nicht die vulgäre Alchimie, die man am schnellsten mit ihr zu verbinden geneigt ist, sondern die ihr zugrundeliegende Philosophie. Sie verklammert offensichtlich die religiösen Strömungen des Aufklärungsjahrhunderts mit der Welt der Logen. Und sie wird in der Philosophie der Logen, wo sie sich von einer mystischen Theosophie zu einem vernünftigen, antimaterialistischen Gesamtkonzept der Naturdinge wandelt, zur eigentlichen religiösen Popularphilosophie des deutschen 18. Jahrhunderts, zumindest nach 1750. So scheint es möglich, die bisher noch bestehenden Schwierigkeiten bei der Erforschung des jungen Goethe im Horizont unseres eigenen Untersuchungsansatzes alle zumal zu greifen und zu beheben – dadurch nämlich, daß wir sie von der Hermetik her in ihrem zeitgenössischen Zusammenhang und Resonanzraum darstellen.

Wie aus dieser gerafften Übersicht über die Forschungssituation begreiflich werden wird, könnten wir uns also nicht vorwerfen, auf Abwegen und abenteuerliche Weise zur Erforschung der Hermetik und zu deren Verknüpfung mit der Welt des jungen Goethe gelangt zu sein. Wer verfolgt hat, in welche Richtung die Wissenschaft seit dem Ende des letzten Krieges weitergeschritten ist, wird im Gegenteil eher auf die Behandlung unseres Themas gewartet haben. Um so gelassener ist in Kauf zu nehmen, daß durch unsere Forschungen einige als erwiesen geltende Ergebnisse der Literatur- und Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts ins Wanken kommen müssen. Eine neue Sicht wird frei, aber was diese bisher verstellt hat, muß beiseitegeräumt werden. Notwendigerweise wird ja das ganze Bild des deutschen 18. Jahrhunderts davon tangiert werden, ob man die Möglichkeit und Denkbarkeit eines hermetischen Einflusses auf den jungen Goethe konzediert oder nicht. Denn was wir diesem Einfluß zurechnen, muß bisher auf andere Faktoren zurückgeführt worden sein, auf Faktoren, die aus unserer Sicht überbewertet erscheinen. Das wichtigste Beispiel dafür ist der Einfluß der Leibnizischen Philosophie[32]. Sie schien, bevor sich der Weg in das religiöse Denken eröffnete, manchem Forscher die befriedigendste Auskunft über die Weltorientierung des jungen Goethe zu liefern. Wir haben nun schon gesehen, daß die jüngste Forschung Leibniz wieder hat fallenlassen. Aber die beunruhigende Frage bleibt, wie man diese trügerische Spur aufnehmen konnte. Offenbar ist die Hermetik nicht ohne Affinitäten zur Begriffswelt des großen Philosophen. Könnte dann aber nicht, was sich bei der Erforschung des jungen Goethe herausstellt, daß Leibniz nämlich bloß ein *Quidproquo* ist, für die ganze deutsche Klassik und Vorklassik erwogen

werden? Damit käme der Entscheidung, welcher Hintergrund beim jungen Goethe anzusetzen ist, eine eminente Bedeutung für die ganze Auffassung des deutschen 18. Jahrhunderts zu.

Daß diese Auffassung an der Unterbewertung der hermetischen Traditionen und der Überbewertung des Leibnizischen Einflusses tatsächlich krankt und in dieser Hinsicht korrekturbedürftig ist, mußte genauerem Zusehen bisher schon zuweilen auffallen. Wir können es mit einem besonders eindeutigen Beispiel illustrieren. Im Jahre 1924 veröffentlichte Rudolf Unger einen ausführlichen Aufsatz „Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18. Jahrhundert".[33] Es kann uns nicht verwundern, daß auch bei diesem Thema an Leibniz und dessen Philosophie appelliert wird. Aber es bleibt – wie Unger offen zugibt – ein unerklärter Rest. In welche Richtung weist dieser Rest? Das muß uns, die wir vom jungen Goethe herkommen, aufs stärkste interessieren. „Ich kann hier nicht näher darauf eingehen", bedauert Unger, „wie dieser ganze, uns heute vielfach verwunderliche Vorstellungskomplex des 18. Jahrhunderts, so unverkennbar er zunächst aus den Voraussetzungen und Folgerungen der Leibnizischen Monadologie erwachsen ist, doch zugleich mit feinen, aber dem schärferen Zusehen deutlich erkennbaren Fäden vielleicht mehr noch phantasie- und gefühlsmäßiger, als eigentlich gedanklicher Verwandtschaft und wohl auch genetischer Abkunft noch mit älteren, halb philosophischen, halb religiös-mystischen Gedankenströmungen in Verbindung steht."[34] Welches sind diese älteren, halb philosophischen, halb mystischen Strömungen? Es sind natürlich die hermetischen Traditionen, die den Palingenesiegedanken überall aus ihrer pythagoreischen Erbschaft präsent halten. Entsprechend verteidigt beispielsweise der französische Swedenborg-Übersetzer, Hermetiker und Logengründer Dom Antoine-Joseph Pernety, auf den wir noch oft zurückkommen werden, 1773 in seinen *Mémoires sur les Enigmes* die pythagoreische Metempsychose – vor der Berliner Akademie der Wissenschaften, der er angehörte.[35] Aber diese Traditionen stehen Unger so fern, daß er sie nicht einmal bei ihrem Namen zu nennen weiß. Umgekehrt verblaßt die Gewähr Leibnizens, je näher wir uns auf sie einlassen, desto mehr. Am Schluß seines Aufsatzes muß Unger noch einmal, und jetzt noch viel ausdrücklicher, auf die ursächliche Bedeutung Leibnizens für den Palingenesiegedanken des 18. Jahrhunderts Verzicht leisten: „So ergibt sich auch in Hinsicht auf das Palingenesieproblem eine kontinuierliche, wenn auch vielfach sozusagen unterirdisch verlaufende Gedanken- und mehr noch Gefühls- und Phantasie-Strömung, die von Leibniz her neben oder unter der offiziellen Aufklärung zum Sturm und Drang führt, sich hier mit neuer Lebenskraft erfüllt und zuletzt in die Romantik einmündet. Leibniz, der junge Kant, Bonnet, Herder und Novalis sind sozusagen ihre Meilenweiser. An den vier letzten dürfte es ohne weiteres deutlich werden, wie in ihrer Palingenesievorstellung christlich-religiöse Denk- oder Anschauungsformen von irgendwie pietistischer bzw. mystischer Herkunft mit modernem Sensualis-

mus und innerweltlichem Lebensgefühl sich verschmelzen. Schwieriger möchte ein ähnliches für Leibniz zu erweisen sein."[36] Das ist ein merkwürdiger Gedankengang! Wenn für Kant, Bonnet, Herder und Novalis eine Quelle nachweisbar ist, die für Leibniz kaum in Frage kommt – was hat dann Leibniz im ganzen Zusammenhang zu suchen? Es fällt Unger offensichtlich schwer, seine Untersuchung bei dem „Irgendwie" des pietistisch-mystischen Hintergrunds enden zu sehen. Aber endet sie dort nicht in Wirklichkeit, wie sehr Unger auch auf Leibniz hinstrebt? Ist Leibniz dann aber nicht bestenfalls bestätigende Autorität für eine Zeitströmung ganz anderer Provenienz?

Wieder fragen wir uns, wie sich diese offenbare Vertauschung der Hermetik mit der Leibnizischen Philosophie erklären läßt. Welches Element in der Geistigkeit des 18. Jahrhunderts ist für diese mangelhafte Bestimmbarkeit der Abhängigkeiten verantwortlich zu machen? Sollten wir nicht erst dieses Element auszumachen versuchen und von ihm aus das geistige Profil des deutschen 18. Jahrhunderts neu überprüfen?

Wir können uns Ungers Ausdrucksweise als Wink dienen lassen. Von einer philosophischen ‚Unterströmung' unter der offiziellen Aufklärung spricht auch Max Wundts 1945 erschienene *Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*.[37] Wundt urteilt dort über den Einfluß der Philosophie des Thomasius auf die Spätaufklärung mit den Worten: „In den zwanziger Jahren, als Wolff berühmt wurde, hörten die Neuauflagen der Schriften des Thomasius auf. Immerhin wird man unterirdische Verbindungen annehmen dürfen, Verbindungen durch manche nachgeordnete Literatur."[38] Und zu Beginn des Wolff-Kapitels erfahren wir die Bedeutung dieser unterirdischen nachgeordneten Literatur für das Fortwirken der älteren philosophischen Richtung (der Thomasius und Buddeus): „Immerhin war die Stellung dieser Richtung stark genug [...] und es gelang ihr schließlich, den Gegner [Wolff] so weit zurückzudrängen, daß sie während des dritten Menschenalters [der Aufklärungszeit, 1750–1780] zweifellos wieder die Oberhand hatte."[39] Die Wirkung der unterirdischen Strömung ist also, daß nach dem Niedergang und Abklingen der Wolffschen Philosophie wieder das zu Ehren kommt, was von ihr verjagt worden war – Thomasius bzw. seine Philosophie. Was war es aber, was unter dieser Flagge segelte? Es in ein Wort zusammenzufassen, nimmt uns wiederum Wundt ab: „Als durch Thomasius das Schlagwort Eklektizismus aufkam [...]."[40]

Der Eklektizismus ist es nun ganz offenbar, was im 18. Jahrhundert die Konturen der philosophischen Abhängigkeiten verwischt, ob wir auf den jungen Goethe hinsehen oder auf den Palingenesiegedanken. Aber seine Bedeutung reicht weiter. Er ist für den Geist des 18. Jahrhunderts schlechthin konstituierend. Nicht umsonst spricht sich schon im Begriff selbst die kritisch prüfende Vernunft aus, die sich in dieser Epoche ihrer Autonomie bewußt zu werden beginnt. Versuchen wir daher, vom Eklektizismus aus zu entwickeln, welche Stellung der hermetischen Tradition im Denken des

18. Jahrhunderts zukommen konnte, wo die Hermetik sich mit Tendenzen der Aufklärung berühren mußte. Wir begegnen damit zugleich am wirksamsten den Vorbehalten, auf die unsere engere Themenstellung stoßen mag. Denn was wir im einzelnen beim jungen Goethe aufweisen wollen: hier muß es als Zeithintergrund schon sichtbar werden und seine Gegenprobe im Bild des Jahrhunderts finden.

B. Ort und Raum der Hermetik im Denken der Aufklärungszeit

Eklektizismus. Man darf behaupten, daß das Auftreten des Eklektizismus den Beginn der Aufklärung markiert, und umgekehrt. Christian Thomasius erhofft sich von der ‚Philosophia eclectica' die Ablösung jeder dogmatischen ‚Philosophia sectaria'. Sie bedeute, daß man nicht länger auf das System eines einzigen Meisters schwört, sondern die Wahrheit nimmt, wo immer Wahrheit sich findet.[41] Er legt dies dar in seiner *Introductio ad philosophiam aulicam* von 1688. Daraus lassen sich wohl schon zwei Folgerungen ziehen: erstens, daß die eklektische Philosophie in ihrer Wendung gegen die Sekten-Philosophie das genaue philosophische Analogon zum gleichzeitigen mystischen Indifferentismus (gegenüber jeder Orthodoxie) darstellt. In der Tat wandte sich Thomasius dann ja auch bald dem Mystiker Pierre Poiret zu, dessen Buch *De eruditione triplici* er 1694 mit einer ausführlichen Vorrede herausgab. Und zweitens: daß es sich bei der eklektischen Philosophie – als einer ‚philosophia aulica' – um eine popularphilosophische Richtung handelt – im Gegensatz zur zwangsläufigen Esoterik jedes schulmäßig verfeinerten Systems, nämlich um die vor allen „subtilitates otiosae" logischer Art zurückschreckende Weltmannsvernunft wieder für philosophische Fragen zurückzugewinnen. Die Ähnlichkeit dieses Eklektizismus mit dem ironischen Pyrrhonismus Bayles ist auffällig und bestätigt, wie wesentlich er zum Aufbruch der Aufklärungsbewegung gehört.[42]

Mystik und Popularphilosophie treten schon in der Wurzel der Aufklärungszeit also nebeneinander, und sollte diese Feststellung Bedenken erwecken, so braucht man, was die Mystik anbelangt, bloß den Begriff Eklektizismus gegen den Begriff Synkretismus auszutauschen, um am Wort allein schon ablesen zu können, daß wir uns nicht auf falscher Fährte befinden. Thomasius will aus allen Philosophien, von den Patriarchen des Alten Testaments bis zu Descartes, das Einleuchtende herausschälen und damit selbst in die Reihe der großen Philosophen treten, die alle Eklektiker gewesen seien.[43] Ganz ähnlich will Gottfried Arnold schon in der *Kirchen- und Ketzergeschichte*, also bereits vor dem offenen Synkretismus seiner *Theologia Mystica*, erweisen, „daß Gott nicht die person (und also die parthey, religion oder secte) ansehe, sondern daß aus allerley volck alle gottsfürchtige

und rechtthuende ihm angenehm seyn".[44] Gemeinsam ist beiden Lagern, daß sie es keinen Spitzfindigkeiten scholastischer Dogmatik überlassen wollen, wo das Notwendige, Wahrheit und rechte Frömmigkeit, zu finden sei. Der Indifferentismus Arnolds fließt hier ebensosehr aus der ethischen Vernunft wie der Eklektizismus des Thomasius aus der intellektuellen Vernunft.

Wohin wir nun schauen im 18. Jahrhundert: wir finden das Lob des Eklektizismus. In seinen weitverbreiteten *Kurtzen Fragen aus der Philosophischen Historie* fragt der orthodox lutherische Geistliche Jacob Brucker (1696–1770), der für die zweite Hälfte des Jahrhunderts zur obersten Autorität in philosophiegeschichtlichen Dingen wurde: „Ist man nach der Reformation dann nicht endlich auf den rechten Weg in der Philosophie gekommen?" Und er antwortet: „Ja, endlich giengen großen und aufgeweckten Ingeniis die Augen auf, daß sie, da sie bey der Philosophia Sectaria kein Vergnügen fanden, bey dem Syncretismo aber wenig gründliches antraffen, endlich an die Exempel der Urheber der Secten gedachten, welche ihrem Verstand soviel als einem fremden zugetrauet und daher sich unterwunden [...] der Wahrheit nach eigener Einsicht nachzudencken, ein neues Lehrgebäude aufzurichten und in dasselbige sodann erst, was ihnen von ihren Vorgängern anständig gewesen als Zierathen aufzustellen, [...] sich an keines Menschen Ansehen oder Gedancken zu binden [...] und damit die bey allen vernünftigen Leuten gebilligte Philosophiam Eclecticam in die Höhe zu bringen."[45] Das ist völlig dieselbe Meinung, die wir schon bei Thomasius antrafen. Noch am Ende des Jahrhunderts ironisiert Hippel in den *Kreuz- und Querzügen* die ausgemachte *communis opinio* der Aufklärungszeit: „Freilich konnte niemand ihnen den Trost rauben, daß sie Eklektiker und Weise der Weisen wären."[46] Auch Jung-Stilling kennt keine bessere Philosophie und spricht damit für alle religiösen Kreise.[47]

Der Eklektizismus und Synkretismus wird damit zum Hauptausgang aus jener am Ende des Barockjahrhunderts bemerkbaren und von Paul Hazard so eindrücklich dargestellten[48] Verdrossenheit über jede abstrakte, deduktiv rationalistische Systematik. Denn recht eigentlich er bringt in die philosophische wie in die religiöse Orientierung der Zeit das rettende Postulat der „eigenen Einsicht" und damit die Handgreiflichkeit des Wahren und Guten. Man brauchte, so lautete seine Verheißung, nur in die Geschichte zurückschauen, dann sah man Exempel genug, aus denen man die immer gültigen Lehren ziehen konnte.

Eklektizismus bei Leibniz. Blicken wir hier – bevor wir weiterverfolgen, wie sich die Geistigkeit des 18. Jahrhunderts aus dem Eklektizismus entwickelt – zum ersten Mal zu Leibniz hinüber! Wir brauchen kaum zu betonen, wie wenig sein Philosophieren mit der naiv konzipierten *Philosophia Eclectica* eines Thomasius oder Brucker zu tun hat. Leibniz gehört eher zu den rationalistischen Systematikern, also zur Gegenpartei. Er wählt seine Wahrhei-

ten nicht nach Gutdünken aus, sondern konstruiert sie. Aber doch nur mit seinen „vérités de raison", den logisch ermittelten Vernunftwahrheiten! Mit den „vérités de fait", die seiner Philosophie die ganze Empirie des Wirklichen öffnen, nähert er sich wieder dem eklektischen Verfahren – der Handgreiflichkeit der „Exempel", die eine Gegenprobe von der Wirklichkeit auf die abstrakten Gedankengänge erlauben. So erklärt es sich wohl auch, daß wir Leibniz fast ebenso stark an der Geschichte der Philosophie interessiert finden wie die Eklektiker Thomasius und Brucker, Bayle und Arnold. Auch Leibniz ist der Meinung, daß das Wahre längst vorhanden war, ehe er es seinerseits wieder ergriff, um es besser auszugestalten, als er es vorfand: „Je prétends nullement à la gloire d'estre Novateur [...]. Au contraire, je trouve ordinairement que les opinions les plus anciennes et les plus reçues sont les meilleures."[49] Und er schreibt 1707 an Coste: „Mon but a été plutôt d'éclaircir les choses que de refuter des sentiments d'autrui."[50] Diese Versöhnlichkeit geht so weit, daß er der Mehrheit der Sekten einräumt, in einem großen Teil ihrer affirmativen Sätze recht zu haben, wenn auch nicht in ihren negativen.[51] Aus allen diesen Selbstkommentaren kann man schließen, daß Leibniz den Gehalt seiner Philosophie durchaus nicht als eine *Philosophia Sectaria* begriff, sondern allenfalls ihre Form. Die Wahrheit ergab sich immer und überall von selbst, allenfalls bloß stückweise; auch ohne seine Philosophie, die sich zunächst ja nur die Vereinigung von Platon und Aristoteles – auch dies ein eigentlich eklektisches Unterfangen! – zur Aufgabe gesetzt hatte. Man muß sie nur zu finden wissen. So gelangt Leibniz am Ende seines Lebens zu einer denkwürdigen Begriffsprägung, die eindeutig eklektischen Charakters ist. Wie so vieles Wichtige bei ihm steht auch sie in einem seiner Briefe. „Si j'en avais le loisir", schreibt Leibniz 1714 an Rémond, „je comparerais mes dogmes avec ceux des anciens et d'autres habiles hommes. La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions, qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens (ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs), on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres; et ce serait, en effet, perennis quaedam philosophia."[52]

Eine perennierende Philosophie als Resultat eines sichtenden historischen Bemühens! Man könnte das wohl ohne weiteres zur Formel des Eklektizismus erheben, die dann die ganze Breite der frühaufklärerischen Tendenzen umschlösse: die Philosophie des Christian Thomasius ebenso wie die Mystik Gottfried Arnolds. Ja, sie griffe wohl noch über die Grenzen des deutschen Raums hinaus, dorthin, wo die historische Situation das Aufkommen dieser Tendenzen schon etwas früher erlaubte. Denn die Naturrechtslehren eines Grotius machen sich ja dasselbe Ziel und dieselbe Methode zu eigen,[53] und nicht weniger auch die – bei allem Rationalismus – im Grunde synkretistische „natürliche Religion" Lord Herberts von Cher-

bury.[54] Welches Ziel wird angestrebt? Auch das liegt bereits deutlich vor Augen: es geht um eine Norm aller menschlichen Dinge, die nicht individuell-beschränkt, sondern generisch-natürlich ist, die nicht auf Autorität hin akzeptiert werden muß, sondern sich aus dem Wesen der Welt und des Menschen zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer wieder zeigt und bewahrheitet. Als eine solche Norm faßt sich die *philosophia perennis* des großen Leibniz ebenso auf wie die *philosophia aulica* des Thomasius, wie die *theologia mystica* Gottfried Arnolds.

Schon der erste Blick, den wir vom eklektischen Zeitideal auf Leibniz hinüberwerfen, ergibt also eine bemerkenswerte Tatsache: Leibniz selbst konnte mit seinem Beispiel die zeitgenössische Tendenz, auch bei seinen Anhängern, nur noch bestärken. Keineswegs dürfen wir Leibniz und eklektisches Philosophieren im Bewußtsein des 18. Jahrhunderts als einander entgegengesetzt denken. Und Leibniz gab dem Zeitideal sogar noch einen Namen, der zumindest den Gelehrten bekannt wurde und vertraut blieb, so daß er etwa noch aus der spätesten Epoche Herders, aus seiner *Adrastea*, widerklingt: „philosophia perennis".[55]

Eklektische Traditionen. Aber so, wie der Eklektizismus seiner eigenen, auf die eine Wahrheit gerichteten Zielsetzung nach am Ende wieder zu einer Art von philosophischem Gesamtkonzept finden muß, so stützt ja auch den Umriß der *philosophia perennis*, die Leibniz aus der Philosophiegeschichte zusammentragen will, letztlich sein eigenes System. Und wir finden auch bei den anderen Eklektikern ein Surrogat, eine Populärform von System zumindest. Wir erwähnten die *Theologia mystica* Gottfried Arnolds, die sich durchaus als systematische Zusammenfassung, als „Kern" aller christlichen Mystik versteht. Was vertritt hier das logisch konsistente System? Die Antwort hierauf ist wichtig für die ganze eklektische Strömung, und wir dürfen sagen für die ganze Aufklärungszeit. An die Stelle des Systems tritt der Konsensus einer gegenüber dem Schulbetrieb elitären Tradition – bei Arnold die mystischen Schriftsteller seit Dionysius Areopagita. In der Traditionskette manifestiert sich das den besten Geistern zu allen Zeiten Handgreifliche und Dauernde der Wahrheit. Was sich in einer langen Tradition immer wieder ohne den Rückhalt einer Schule oder der weltlichen Macht durchgesetzt und behauptet hat, das verdient in den Augen des Eklektikers von vornherein Vertrauen.

Geistige Traditionen sind dem Wahrheitsstreben der Aufklärung also nicht im mindesten heterogen, wie man zunächst wohl meinen möchte. Sondern es muß den Aufklärer eher hinziehen zu geheimen, mißachteten, mißhandelten Überlieferungen. Diese versprechen ihm noch am ehesten die perennierende Weisheit, das ‚alte Wahre', um mit Goethe zu sprechen. So findet Lord Herbert in den Schriften der ‚Magia' seine natürliche Religion wieder, der Empirist Boerhaave entdeckt in den Schriften der Alchimisten einige Grundelemente seiner Chemie, die Hallesche Medizin belebt

von neuem das Studium des Hippokrates, Vico geht auf die uralten poetischen Urkunden zurück. Nur den autoritativ oktroyierten Traditionsmeinungen steht der Aufklärer feindlich, weil zweifelnd, gegenüber.

Wir können das Gesagte auch mit dem Beispiel des Thomasius belegen. Ihm genügt auf die Dauer eine nur kritische *philosophia aulica* nicht. Vielmehr entwirft er 1699 einen *Versuch vom Wesen des Geistes oder Grundlehren, sowohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sitten-Lehre.*[56] In diesem Werk bekämpft er die neue Schulphilosophie seiner Zeit, den Cartesianismus und Mechanismus, um sich dann zu einer Tradition zu bekennen, die in unser vertrautes Bild von Thomasius und der Aufklärung schlechterdings nicht hineinpaßt, aber gerade darum in unserem Zusammenhang wieder Beachtung fordert: er beruft sich auf die Vorgängerschaft eines Valentin Weigel, Jakob Böhme, Robert Fludd, und er möchte die ganze naturmystische Betrachtungsweise wiedererwecken, die sich über Fludd zurück ja auch auf den Hylozoismus der Vorsokratik oder der Stoa stützt, ja sogar manches Aristotelische für sich in Anspruch nimmt.[57] In welchen geistigen Bereich führt uns der sehr vernünftige Thomasius aber mit dieser Tradition? Doch wohl eben in jene halb philosophische, halb mystische Strömung, deren Gehalt näher oder ferner hermetisch, deren Form eklektisch ist, von der Unger zögernd spricht und die etwas später von der Wolffischen Schulphilosophie für eine Generation verdeckt wurde, um dann bei den Generationsgenossen des jungen Goethe wieder an die Oberfläche des Zeitbewußtseins zu treten. Diese zähe Lebenskraft kann nicht das Verdienst des Thomasius sein, noch weniger im philosophischen Wert dieser eher zusammengewürfelten Lehren selbst begründet liegen. Vielmehr geht sie doch wohl zurück auf die auch durch das Wolffsche Intervall noch nicht überholte, gemeinaufklärerische Denkrichtung des Eklektizismus und auf seine charakteristische Sympathie für uralte, vermeintlich wohlbewährte Philosopheme. Ja, wir dürfen annehmen, daß die um 1750–1760 einsetzende Diskreditierung der Wolffischen Philosophie gerade in Deutschland die Ausgangssituation der Aufklärungszeit wiederherstellte: nämlich die allgemeine Abwendung von den ‚subtilitates otiosae' und die Zuflucht bei einem perennierend Gültigen. Infolgedessen mußte tatsächlich – wie Wundt feststellte – die dritte Generation der deutschen Aufklärung (1750–1780) einige Ähnlichkeit mit der ersten (1690–1720) aufweisen.[58]

Man könnte einwenden, daß Thomasius mit seiner mystischen Naturphilosophie allein stand, daß er auch keinen Erfolg in die Breite mit ihr errang. Das akademische Feld war freilich für den Eklektizismus nicht das günstigste (und noch weniger für die Mystik), besonders nicht seit dem Auftreten Wolffs und unter den Ansprüchen, die zuerst Descartes und dann Leibniz an das Philosophieren stellten. Aber je weiter wir an der Bildungspyramide herabsteigen, desto stärker wird der Erfolg des eklektischen Denkens, der Erfolg der auf bewährte und womöglich geheime Traditionen sich gründenden Wahrheit gewesen sein. Selbst der grassierende

Alchimistenwahn noch hat unter diesem Aspekt seine Bedeutung für die richtige Einschätzung der Geistigkeit des 18. Jahrhunderts.

So muß die Frühaufklärung zum Ursprung und die Hochaufklärung zur Blütezeit von Bewegungen werden, die die ‚richtige Einsicht' aus dem bergenden Rahmen des Systems und der Schule heraustragen und an seiner Statt die anerkannte (‚einfältige') Wahrheit der Tradition in einem organisatorischen Gebäude, einem ‚Palast' oder ‚Tempel' der Weisheit, in einer Brüderschaft von Gleichgesinnten zu bewahren suchen. Dieses Bestreben wird erst jetzt zum breiten geistigen Bedürfnis. Bis über die Mitte des Barockjahrhunderts hinaus waren die geheimen Lehrtraditionen, nach Art der Kabbalisten systematisch und spitzfindig betrieben, entweder Gelehrtensache oder doch Außenseitersache. Sie hätten schon auf Grund der politischen Machtverhältnisse keinen breiteren Anhang suchen und gewinnen können, aber der tiefere Mangel lag doch wohl in dem anderen, scholastischeren Wahrheitsideal der Barockzeit. Allfällige Organisationsformen dieser Geheimtraditionen bleiben im Barock daher so obskur und undurchsichtig wie ihre Proselyten selbst. Wie weit es etwa auf dem Kontinent zu Rosenkreuzer-Gesellschaften kam, nachdem Johann Valentin Andreae das Signal gegeben hatte, ist uns gänzlich verborgen. Auch die Rolle der Sprachgesellschaften hinsichtlich geheimgehaltener Lehren bleibt rätselvoll.[59] Die „Giordanisti", also die frühen Anhänger Brunos, tauchen nur schemenhaft vor unseren Augen auf. Allen Berichten über sie haftet etwas Unwirkliches an.[60] Nur in England und Holland wäre der Boden dagewesen, auf welchem eine populärere Geheimbündelei hätte gedeihen können. Aber wir finden bezeichnenderweise auch hier noch fast nichts davon, wenn man absieht von einigen Rosenkreuzerzirkeln, die uns für England durch Fludd und Ashmole bezeugt sind, für Holland – weniger überzeugend – durch einen Ludovicus Orvius.[61]

Die Stunde der geheimen Traditionen kam eben erst, als die herkömmlichen Bewahrerinnen der Wahrheit, Schule und Kirche, abgewirtschaftet hatten, als sie sichtbar, vor aller Augen, nur noch endlosen Zank und daher mehr Unsicherheit als Orientierung anzubieten hatten. In diese Stunde fiel nun noch ein wirkliches Jahrhundertereignis: die verspätete Wirkung Jakob Böhmes im Gefolge der großen Gesamtausgaben.[62] Mit ihr mußte alles, was an geheimer Weisheit von Renaissance und Barock tradiert worden war, die ganzen hermetischen Traditionen, eine zentrale Perspektive und einen aktuellen Anlaß bekommen. Es war mit der ins böhmistische Gewand gekleideten hermetischen Tradition plötzlich eine Alternative zum schalgewordenen Kirchendogma greifbar, so wie in England auch die ‚natürliche Religion' eine Alternative zu diesem diskreditierten Kirchendogma geworden war. Und nicht nur zum Kirchendogma, sondern – wie wir an Thomasius sehen können – auch zur Schulphilosophie.

Böhme bringt dem mystischen Indifferentismus und Eklektizismus also geistigen Gehalt, und wo er nicht zur zentralen Gestalt wird, stärkt er doch

überall die Reputation der vermeintlich ‚uralten' Weisheit, in welcher Form sie auch gepflegt werden mochte. Die einst so mächtige Kirche mußte diesem Anschwellen der mystischen Woge ohnmächtig zusehen. 1690 sieht sich Ehregott Daniel Colberg, ein lutherischer Theologe, genötigt, in zwei dicken Bänden das *Platonisch-Hermetische Christentum* seiner Tage, das immer bedrohlicher anwuchs, historisch bloßzustellen und systematisch zu widerlegen.[63] Über seine Absicht und über den sonderbaren (aber für uns so aufschlußreichen) Namen, den er der Geheimtradition der religiösen Sektierer gibt, läßt sich Colberg unmißverständlich gleich in der ‚Vorrede' aus: „Und dieses ist die Ursach, weswegen ich gegenwärtigen Tractat das Platonisch-Hermetische Christentum intituliret, weil sich die fanatischen Geister für Hauptschristen und sonderliche Heilige halten, da sie doch im Werck selbst mehr für Platonische und Hermetische Philosophos zu achten, die anstatt des einfältigen Glaubens, Platonis krause und bunte Erfindungen und des erdichteten Hermetis Klügeleien verehren und anbeten."[64] Man sieht, wie sich bei den von Colberg ins Auge gefaßten Gruppen die rechte biblische Frömmigkeit mit der richtigen Philosophie, mit der wohl historisch, aber nicht systematisch begründeten Wahrheit verbinden möchte. Und wir sehen, daß es sich dabei um ein geistesgeschichtliches Phänomen vor oder neben der Frömmigkeitsbewegung des Pietismus handeln muß. Denn der Pietismus steckte bei Erscheinen des Colbergschen Buchs ja noch in seinen Anfängen. So verbietet es sich, diese vom frühaufklärerischen Eklektizismus zu neuem Leben erweckten mystischen Traditionen, die dann während des ganzen 18. Jahrhunderts neben dem Pietismus herlaufen werden, diesem als einen deutschen ‚Radikalpietismus' in die Schuhe zu schieben, wie es Albrecht Ritschls Werk zum großen, langnachwirkenden Schaden unseres Verständnisses des 18. Jahrhunderts getan hat.[65] Es handelt sich bei diesen Traditionen ihrem ganzen Wesen nach um philosophisches Treibgut, mit stark gemeinschaftsbildender Tendenz, das einmal – bei den Gläubigen – am christlich-konfessionellen Strand anlandet, das andere Mal – bei den Gebildeten – am philosophisch-säkularen. Es ist für ihr Wesen und ihre Verbreitung daher sekundär, daß im deutschen 18. Jahrhundert Geister, die dem pietistischen Frömmigkeitsideal nahestanden, zugleich das eine oder andere Philosophem dieser platonisch-hermetischen (oder böhmistischen) Tradition aufnahmen. Dadurch wird der Pietismus so wenig philosophisch und zum Geistesverwandten des sektiererischen Separatismus, wie dieser philosophische Separatismus wegen solcher Personalunionen gleich Radikalpietismus genannt werden dürfte. Die primäre, entscheidende Grenzlinie ist vielmehr die Separation, wie diese sich zwangsläufig aus der ganzen Tradition und dem ursprünglichen Geheimnis-Charakter ihrer Philosopheme ergibt.[66] Wir schließen uns daher Emanuel Hirsch an, der in seiner *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* Pietismus und Separatismus wieder getrennt voneinander behandelt,[67] wenn wir auch zweifeln, ob das einzige und durchgängige Kriterium dieses

Separatismus die Hochschätzung Jakob Böhmes ist. Dazu scheint uns dieser Böhmismus selbst zu sehr an der Tradition und an der ganzen ‚Weisheit der Uralten', also an einem eklektisch eingeordneten Böhme interessiert zu sein. Das macht für seine Anfänge gerade Colbergs Buchtitel deutlich.

So entpuppt sich der mystische Separatismus des deutschen 18. Jahrhunderts als die religiöse Spielart eines Separatismus, der einer viel älteren, nun bloß vom Eklektizismus wiederbelebten Tradition wesentlich und charakteristisch zugehört: jener von Colberg bezeugten hermetisch-platonischen. Und dieser Separatismus wird mit dem frühaufklärerischen Lebendigwerden dieser Tradition dann auch nicht nur im religiös-konfessionellen Raum virulent, sondern wir finden ihn, wo immer sich eine ‚vernünftige' Religiosität philosophisch mit der Hermetik abgibt, auch im säkularen Raum gruppenbildend wieder. Das greift dann allerdings schon über die von Colberg erfaßte Zeit hinaus. Colberg beschreibt – als orthodoxer Theologe – hauptsächlich Sekten und sektenartige Separationen, aber schon er, und das ist wichtig, nicht ausschließlich. Er widmet nacheinander eigene Kapitel dem Paracelsismus, dem Weigelianismus und den Rosenkreuzern, drei dominant philosophischen Gruppierungen also, und erst dann den Quäkern, dem Böhmismus, den Wiedertäufern, der Antonia Bourignon und ihren Anhängern, dem Labadismus und dem molinistischen Quietismus. Ob philosophische Bruderschaft oder Sekte – allen diesen Strömungen gleicherweise wirft er die „fanatische Theologie" vor, die mehr hermetisch-platonisch als christlich sei. Sie alle erscheinen demnach den Zeitgenossen – zumindest den gelehrten – um 1690 als einer einzigen Tradition zugehörig. Die geistigen Grenzmarkierungen dieser Strömungen sind auch für die Religiösen selbst fließend, jedenfalls viel weniger fest als die Grenzen der jeweiligen Gemeinschaft. Der Synkretismus nimmt noch zu, je höher wir an der Bildungspyramide steigen und je weiter das 18. Jahrhundert fortschreitet. Die Aktualisierungen der Tradition sind immer sekundär, primär ist die Tradition selbst. Poiret befaßt sich nacheinander und nebeneinander mit Böhme, der Bourignon und Madame Guyon. Der jüngere Christian Thomasius geht von Arnold zu Poiret über. Ein besonders eindrückliches Beispiel bietet in England William Law (1686–1761), der vom Cambridger Platonismus Henry Mores zur katholischen Mystik und von ihr zu Jakob Böhme gelangt, und zwar bekehrt durch ein Buch des reformierten Guyonisten Wolff-Metternich![68]

Hier zeichnet sich bereits ab, daß der hermetischen Tradition, soweit ihr der Separatismus eingeboren war, selbst der Auflösungskeim eingepflanzt wurde, indem sie vom Eklektizismus als einer zutiefst auf die Vernunft verpflichteten Geisteshaltung adoptiert wurde. Wenn wir zusehen, wo sich die hermetischen Traditionen im 18. Jahrhundert ihr Bett graben, so ist die Tendenz zur Absonderung anfangs noch sehr stark. Die religiösen Bewegungen, Philadelphier, Böhmisten, Guyonisten, scheiden sich vom Gros der Gläubigen ab – und eben nicht immer gezwungenermaßen, sondern in der

Absicht, sich von den Profanen, den Sündern, zu trennen, um der erlangten Weisheit nicht verlustig zu gehen. Daß hier in der Tat die hermetische Tradition der *disciplina arcana*, der geheimen Lehre, mitgespielt haben dürfte, zeigt das ganz säkulare Beispiel des Zeitgenossen Thomasius. Er gründet zwar keine Sekte, aber Max Wundt hält doch fest, daß er mit der von ihm vorgetragenen Charakterkunde – das ist ja eine Disziplin der hermetischen Wissenschaften! – „ziemlich geheim tut und sie nur persönlich einzelne lehren will".[69] Hier meldet sich zu Beginn der Aufklärungszeit also ein gegen die Öffentlichkeit des weltlichen Wissens gerichteter ‚pythagoreischer' Separatismus an, eine *occulta philosophia*, um das Buch Agrippas von Nettesheim zu zitieren, der im 18. Jahrhundert wieder viel gelesen wird.[70] An diesem nicht sektiererischen, aber doch gelehrten Separatismus erkennen wir, was mit der hermetischen Tradition Neues geschieht im 18. Jahrhundert. Denn Poiret, Arnold, Gichtel, Dippel, Welling und der jüngere Helmont propagieren zwar die mystisch-hermetischen Vorstellungen, und sie halten sich ebenso sehr von der Universität wie von der orthodoxen Kirche fern, aber doch ohne ihrer eigenen geheimen Weisheit einen organisatorischen Schulhof zu geben und sie dort als regelrechte Geheimwissenschaft für Adepten zu betreiben. Sie alle mögen zwischen Esoterik und Exoterik mit einem Rest von schlechtem Gewissen schwanken – zuletzt geben sie, da sie ‚vernünftig' zu philosophieren meinen, doch eher der letzteren den Vorzug. Das dürfte dann – so bedenklich es innerhalb der Tradition erscheinen mußte – für die Verbreitung der hermetisch-platonischen Philosopheme im deutschen 18. Jahrhundert wiederum von günstigster Wirkung und folgenreicher Bedeutung gewesen sein. Nachdem die hermetischen Traditionen die Enge der Sektiererei hinter sich gelassen hatten, schickten sie sich an, als religiöse Philosophie Geltung zu erlangen, als Gegengewicht gegen die sich verweltlichende Bildung der Zeit. Sie konnten dies um so eher, als sie von eklektischem Standpunkt aus aktualisiert wurden. Ihre Propagatoren setzen die Ideen des hermetischen Systems, das bisher Theosophie im strengen Sinn war, ebenso frei, wie sie als Eklektiker ja auch die anderen Systeme als Steinbruch verwenden. Aber intakt bleibt doch die Denkweise, auch die Vorentscheidung über das göttliche Wesen der Welt. Was das auch für die ‚vernünftige' und zur *philosophia perennis* gewordene Hermetik bedeuten mußte, werden wir noch zu erörtern haben.

Logenwesen. Soweit der Geheimnischarakter aber als untrennbar zugehörig zu diesen Traditionen angesehen wurde, brachte das neue Jahrhundert auch im säkularen Bereich die aktuelle, zukunftsträchtige Organisationsform für die uralte, perennierende Weisheit mit sich: das Logenwesen. In ihm wird ja von neuem das alte Ideal der Separation des Weisen vom Profanen, die geheime Überlieferung des Wahren lebendig – das Wahre diesmal als philosophischer, nicht mehr als religiöser Weisheitsschatz begriffen. Und so zeigt sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts in England und in

Deutschland gleichzeitig und eigenständig das Bestreben, sich des alten Wahren jenseits der konfessionellen Zänkereien und der Schulstreitigkeiten zu versichern, und zwar im verborgenen Verein mit Gleichgesinnten. In England konstituieren sich 1717 die Überreste der Maurer-Logen, die als *Society* (nicht aber als *Company*) längst gewohnt waren, Nichtzünftige in ihre Reihen aufzunehmen,[71] als philosophisch interessierte Freimaurer-Logen. In ihnen bestimmten nun die „free and accepted masons" allein. Der Eklektizismus der Gebildeten hatte in ihnen gefunden, was seinem Ideal eine äußerliche Verkörperung gab: diese Organisationsform reichte ihrem Alter nach in unbestimmbare Fernen zurück und gab sich streng esoterisch. Im übrigen statteten die Maurer diese Form innerlich immer mehr mit dem aus, was sie von diesen unbestimmbar fernen Zeiten erhofften: mit der perennierenden Wahrheit. Es wird noch zu besprechen sein, wie sich diese Wahrheit zur hermetischen verhielt.

In Deutschland, dem gedrückten, kulturell rückständigen, geistig ungeselligen, blieb diese typisch eklektische Logenidee auf halbem Wege der Verwirklichung. Die Gesellschaft der geheimen Weisen blieb mehr oder weniger ein schöner Traum. Wie ihn Johann Valentin Andreae hundert Jahre zuvor geträumt hatte, so träumte ihn nun Samuel Richter, der unter dem Pseudonym Sincerus Renatus schrieb, 1710 von neuem, als er in dem Traktat *Wahrhafftige und vollkommene Bereitung des Philosophischen Steins der Brüderschafft des Gölden- und Rosen-Creutzes* das alte Rosenkreuzer-Gespenst, das Phantom einer geheimen Bruderschaft erneut beschwor und ihm in den Kreisen der Alchimisten und Ärzte tatsächlich für das ganze 18. Jahrhundert neues Leben einzuhauchen vermochte.[72] Aber das war gerade so viel Leben, wie dem Stein der Weisen selbst zukam: man glaubte an seine Realität, wie wenig man sich auch je von ihr vergewissern konnte. Wir sind nämlich – ohne unsere Beweisgründe an dieser Stelle ausbreiten zu können[73] – nicht davon überzeugt, daß diese Gesellschaft, deren Statuten Richter bis ins einzelne wiederzugeben weiß, jemals bestanden hat, wie sehr sich auch immer Leser dieses Autors hie und da veranlaßt gesehen haben mochten, auf eigene Faust wahrzumachen oder vorzutäuschen, was da so verlockend vorgefabelt wurde. Immerhin: auch in Deutschland träumte man nun allenthalben von einer geheimen Bruderschaft, in der die Religionszugehörigkeit keine Rolle spielen und in der nicht erlaubt sein sollte, den Bruder nach seiner Konfession zu fragen. Was wäre aber die Weisheit dieser Bruderschaft gewesen? Nichts anderes als die hermetisch-platonische Philosophie, wenn auch böhmistisch vorgetragen. Mit Richter selbst zu sprechen: der „Weg der uralten Philosophen", „die wahre allerälteste Praxis des Hermetis".[74] Nicht mehr eine erleuchtete Theologie und ein rechter Glaube also, sondern eine geheim überlieferte Naturerkenntnis, die zum Stein der Weisen und zur Panazee leiten sollte. So tendiert die hermetische Tradition also auch im Ausstrahlungsbereich ihrer Naturphilosophie zunächst – wie im Bereich ihrer religiösen Wirkung – zu ihrem wesenseige-

nen Separatismus. Und auch hier verflüchtigt sich diese separatistische Tendenz mit zunehmender Bildung und fortschreitender Zeit. Um 1750 sind die Anhänger der Hermetik so wenig mehr Sektierer wie Logenbrüder, jedenfalls nicht mehr die produktiv weiterdenkenden Köpfe unter ihnen.[75]

Für die Freimaurerei liegt die Frage, welches nun eigentlich die logeneigene geheime Weisheit sei, allerdings ungleich komplizierter und komplexer. Hier war nicht – wie bei Samuel Richter – zuerst eine geheime Weisheit da, die sich dann nach einer Organisationsform umsah, sondern umgekehrt: eine Handwerkertradition mit Gildencharakter, die bereits vorhanden war, mußte erst noch einen geistigen Gehalt bekommen. Denn soviel scheint heute in der Literatur nahezu einhellige Meinung zu sein: daß zum geistigen Gut der Freimaurerei vor 1717 kaum mehr als einige symbolische Auslegungen der Maurergeräte und Ansätze zu einem Aufnahmeritual gehörten.[76] Sogar die drei traditionellen Grade – apprentice, fellow, master – werden von einem Kenner wie Arthur Edward Waite in die Zeit nach Gründung der Großloge verwiesen, in die Periode zwischen 1724 und 1726. Männer wie John Theophilus Désaguliers und James Anderson, beide Geistliche von Beruf, die das Gesicht der frühen englischen Freimaurerei wohl am stärksten mitbestimmten, hatten nun kaum viel Sympathien für die hermetischen Traditionen. Désaguliers zumindest war ein enger Freund und ergebener Anhänger Newtons, ja sogar selbst ein Mitglied der *Royal Society*.[77] Dagegen müssen andere Traditionen der alten Welt doch auch die frühe Freimaurerei als uralte Weisheit und Philosophie beschäftigt haben. Ein Freund Andersons, den Mellor zitiert,[78] Stukeley, berichtet jedenfalls in seiner Autobiographie, er habe sich der Loge angeschlossen „in der Hoffnung, Spuren der Mysterien der Alten zu entdecken". Unter diesen Mysterien sind wohl die religiösen Initiationen der spätantiken Kulte zu verstehen. Sie haben mit ihren Symbolen ja nicht nur auf das Freimaurer-Ritual eingewirkt. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts erregten sie das Interesse der Gebildeten ganz allgemein. Schon seit dem *Oedipus Aegyptiacus* des Jesuiten Athanasius Kircher war das alte Ägypten sozusagen der Geheimtip eleganter Gelehrsamkeit. Dann veröffentlichte der französische Benediktiner Bernard de Montfaucon zwischen 1719 und 1724 in fünfzehn Bänden sein reich mit Abbildungen ausgeschmücktes Hauptwerk *L'antiquité expliqée et représentée en figures*, noch heute ein Standardwerk für die Kenntnis der antiken Symbole und Inschriften. Auch sonst paßt das Interesse für die antiken Mysterienreligionen sehr gut in eine Gesellschaft, die seit der 1695 durch die Whigs eingeführten Pressefreiheit von der Flut deistischer Schriften überschwemmt wurde.[79] Zu denken ist dabei nur beispielsweise an die Philostratus-Kommentierung Charles Blounts[80] oder an die fast völlig mit historischen Argumenten geführte Diskussion über die ‚natürliche Religion'. Ohnehin mündete dann der Latitudinarismus der gebildeten Schicht mehr und mehr in eine mit klassischer Bildung fundierte Religion der Vernunft ein. Dagegen wurde jeder mystischen Naturphilosophie eine breitere Reso-

nanz durch Locke und Newton entzogen. Aber damit war zugleich für das ganze Jahrhundert entschieden, daß die englische Freimaurerei primär eine moralphilosophische Bewegung und ihr Eklektizismus kein naturphilosophischer sein wollte, so daß die hermetischen Traditionen sich zumindest auf die Dauer als ein fremdes Element erweisen mußten – so bequem sie sich auf dem Kontinent zunächst auch einfach in die hermetisch mißverstandenen Maurerlogen einschleichen konnten, wie es ja vielfach geschah.[81]

Analogiedenken. Wir fragen uns aber, wie es kommen konnte, daß die hermetischen Philosopheme im Laufe des 18. Jahrhunderts trotz Freimaurerei und newtonisch diszipliniertem Empirismus eine so große Faszination, ja Überzeugungskraft auf weiteste Kreise der Gebildeten zumindest auf dem Kontinent ausüben konnten. Es muß neben dem Eklektizismus und der Voreingenommenheit für uralte Weisheit – dem *praeiudicium antiquitatis*[82] – noch ein Element in der Zeit gelegen haben, das ihnen entgegenkam. Wir müssen es im Methodischen suchen, und das verbindende Glied zwischen Empirismus und Hermetik heißt dann wohl Analogie. Es mag zunächst verwunderlich erscheinen, daß der Empirismus überhaupt etwas mit dem Hermetismus zu tun haben soll, aber das Mißverständnis von Gemeinsamkeit lag – wie wir gleich sehen werden – doch näher, als man denken möchte. Zunächst sind die Unterschiede deutlich. Die Hermetik analogisiert als emanatistische Philosophie aus dem Großen und Ganzen von Gott und Welt ins Kleine und Einzelne. Sie geht aus von einem die Analogie erst ermöglichenden Glauben an die göttliche Wesenheit aller Dinge, an die Panharmonie aller Weltgesetze als Ausdruck des Göttlichen. So kommt sie zu ihrer Vorstellung einer zweifachen *Aurea Catena*, die einmal – horizontal in der Zeit gedacht – den Konsensus aller Weisen, also die geheime Tradition, bedeutet und zum andern als die eigentliche „Aurea catena Homeri"[83] – vertikal im Raum gedacht – die Verbundenheit aller Naturwesen vom Größten bis ins Kleinste, also den Kosmos aller Dinge.[84] Diese zweite und wichtigere Kette hat mit der ersten aber immerhin gemeinsam, daß sich schon im Bild der Kette die Eigenart der hermetischen Analogie zeigt: es handelt sich immer um Einzelglieder, die sich gleichen und berühren, aber sonst völlige individuelle Selbständigkeit haben. Die Kette ist also kein Band. Was aber an Homogenität fehlt, wird ersetzt durch die Totalität: die Kette umschließt alle Weisheit, alle Natur. So hat das Konzept der Ganzheit für dieses Analogiedenken konstituierende Bedeutung. Freilich ist es zugleich die verborgene *petitio principii* dieses Denkens.

Dem entgegengesetzt ist das Ideal des aufklärerischen Empirismus: aus vielen physikalischen Einzelbeobachtungen werden mathematisch aufeinander beziehbare Teilgesetze gefunden, die sich dann in letzter Instanz vielleicht einmal zur Erkenntnis des Naturganzen zusammenschließen.[85] Hier ist also das mit der Mathematik gesicherte homogene, verläßliche Ausweiten der Erkenntnis viel wichtiger als der aus dem Großen ins Kleine

und aus dem Kleinen ins Große analogisierende Griff nach der Ganzheit der Welt. Wo von so etwas wie Ganzheit überhaupt gesprochen wird, handelt es sich bei den Empiristen bezeichnenderweise um die als Postulat vorauszusetzende, die Homogenität der Erkenntnis garantierende Einheit der Welt. Dieses Postulat mußte aber, als unbeweisbar, zu einem Artikel religiösen Glaubens werden, nicht anders und nicht weniger als die Ganzheit bei den Hermetikern, und der Glaube wurde bei den frühen Empiristen – zumal in Holland und in England – ja sehr stark betont.[86] Wer nicht einsah, daß die homogene Einheit der Erscheinungen ein bescheideneres Konzept war als die individuelle Ganzheit aller Wesen, konnte sehr wohl auf die Meinung verfallen, daß der Hermetismus so wissenschaftlich oder so unwissenschaftlich sei wie der Empirismus auch. Mehr noch: wenn 's-Gravesande von den Mitteln der empiristischen Methode spricht – *sensus, testimonia, analogia*[87] –, so nennt er damit auch das methodische Handwerkszeug der Hermetiker, die ja ebenso sinnlich und experimentell eingestellt waren und von Analogie und Testimonium nur einen unkritischeren Gebrauch machten. Sie nannten denn auch ihre Methode „phänomenologisch" und beriefen sich dabei auf Demokrit und Hippokrates.[88]

Für die ungebildete, ungelehrte Menge mochte sich die urälteste Hermetik aus diesen Gründen methodisch gar nicht so sehr von der allerneuesten Naturwissenschaft unterscheiden. Es mußte sie in dieser Verwechslung auch das Beispiel Newtons noch bestärken. Von seiner Gravitationstheorie begriff sie zweifellos weniger die mathematische Leistung und Gewähr als den kühnen Analogieschluß vom fallenden Apfel zu den Gezeiten des Meeres und den Bewegungen der Planeten. Hatte Newton damit aber nicht den gleichen Gebrauch von der Analogie gemacht wie die Hermetiker? Das mochte sich mancher fragen, der sah, wie die Hermetiker die Trinität Gottes aus der Dreiheit des wärmenden, leuchtenden und verbrennenden Feuers erschlossen.[89] Der Unterschied war schwerer zu begreifen: daß es sich bei dem hermetischen Resultat um eine Auswirkung der schon vorausgesetzten *analogia entis* handelte, um einen geglaubten und niemals verifizierbaren Sinn der Welt, während sich einem Newton die zuletzt mathematische Sicherheit eines Naturgesetzes, die *evidentia mathematica*, zunächst und vorläufig unter der Form der Möglichkeit darstellte, nämlich aus Anlaß einer zufällig erwogenen Analogieverknüpfung. Daß also die Hermetik von ihrem Ganzheitsbegriff her der aufzufindenden Analogien bereits versichert ist und sie als höchste erreichbare Erkenntnis einer göttlich geordneten Welt ansieht, während Newton von seinem mathematischen Einheitsbegriff her die Analogie als geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit einer zwei Dingen gemeinsamen Kraftwirkung auffaßt und sie daher jederzeit in einen mathematisch faßbaren Ausdruck von Kraftverhältnissen umzusetzen bestrebt ist, andernfalls die Analogie gar keinen Wert für ihn behielte.

Bevor aber, wie wir dann tatsächlich bald historisch feststellen, die Anhänger der hermetischen Tradition sich auf Newton berufen konnten, muß-

te offenbar zuerst eine geschichtliche Entwicklung Platz gegriffen haben, die der Geistesgeschichte des späteren 18. Jahrhunderts stärker ihren Stempel aufgedrückt hat, als durchschnittlich berücksichtigt wird: die Verallgemeinerung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse des großen Engländers ins Philosophische und Weltanschauliche.[90] Diese Entwicklung wurde in dem Augenblick fast unvermeidlich, als der herkömmliche christliche Glaube eine vernünftige Weltorientierung, ein Gesamtverständnis des immer exakter begriffenen Weltganzen nicht mehr anbieten zu können schien, andererseits sich aber die Unwiderleglichkeit der Newtonschen Gravitationsgesetze im Bewußtsein der Gebildeten völlig verankert hatte. Jedenfalls trifft beides historisch zusammen. Wir können zwar schon in Popes *Essay on Man* von 1733 den Versuch beobachten, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Newtons auf den menschlich-sozialen Bereich anzuwenden und damit zu ergänzen. Und das geschieht dort unverkennbar mit den Mitteln der Analogie.[91] Hinter Popes anthropologischer Auslegung von Newtons Attraktion und Repulsion steht aber – genauso wie eine Generation später beim jungen, von Pope stark beeindruckten Kant[92] – noch keine Absicht auf ein ganzheitliches, philosophisch und wissenschaftlich begründetes Weltbild. Davon müssen wir aber bei den späteren Stadien der Newton-Rezeption in Frankreich sprechen. Ob die Verallgemeinerung der Gravitationsprinzipien dann atheistisch ausfällt wie in Holbachs *Système de la Nature* (1770)[93] oder deistisch-eklektisch wie in Batteux' popular-philosophischem Überblick *Histoire des causes premières* (1769)[94] oder einfach nicht-christlich wie in Hemsterhuis' *Sur les désirs* (1770)[95], bleibt eine sekundäre Frage. Wichtig ist in erster Linie das allen diesen Bestrebungen Gemeinsame: die Tendenz, ein naturphilosophisch begründetes Weltbild an die Stelle des christlichen Schöpfungsglaubens zu setzen. Denn diese Absicht war allein durch Analogien zu verwirklichen, das heißt, indem man Newtons Prinzipien als Modell benutzte, nach welchem dann auch alle geistig-seelischen Erscheinungen verständlich werden sollten. Aber mit solchen Analogien auf ein Ganzes der Welt hin näherte sich der Spätempirismus wieder stärkstens der hermetischen Denkweise. Die empiristische Aufklärung wird also mit den Mitteln ihrer Gegner zuletzt selbst zur – nichtchristlichen oder antichristlichen – Ideologie. Sie mußte damit die religiösen Kreise nicht nur zur philosophischen Gegenreaktion provozieren, sondern sie zugleich noch mit der Denkweise der Hermetik versöhnen. So sehen wir ab 1750, also seit dem Aufkommen der atheistischen Doktrinen, die hermetischen Vorstellungen überall dort von neuem aufblühen, wo der spätempiristische Materialismus droht: in Frankreich, aber auch in Deutschland – nun von Klerus und Bürgerlichkeit nicht mehr befehdet, sondern begrüßt als theistische, aus supranaturalistischen Anschauungen lebende Gegenphilosophie.[96] Und diese ‚vernünftige', vom breiten Bürgertum getragene Hermetik öffnet sich nun auch den Entdeckungen Newtons, ja sie ist ausdrücklich davon überzeugt, in der Gravitationslehre Newtons – ebenso wie in den Lehren ande-

rer großer Naturforscher, bei Kopernikus, Galilei, Kepler – die uralten hermetischen Prinzipien wiedererkennen zu können.[97] Newton wird zum letzten Glied in der historischen Kette; noch nicht bei den frühaufklärerischen Hermetikern, wohl aber in der zur religiösen Popularphilosophie gewordenen Hermetik der Oetinger, Fricker, Obereit und Lavater.[98] In Frankreich bleibt man Newton gegenüber allerdings reservierter. Dort war sein Name wohl zu sehr vom Eintreten Voltaires für ihn kompromittiert.[99]

Analogie bei Leibniz. Und nun ein zweiter Blick zu Leibniz hinüber! Wir haben gesehen, wie seine Philosophie mit den ‚vérités de fait' nach der Seite des Empirismus und des Eklektizismus hin offen stand, ja beide ermutigen mußte. Es ist für unsere Zusammenhänge aber vielleicht noch wichtiger, wenn wir uns jetzt erinnern, wie stark die Leibnizische Philosophie auf die Analogie baut. „Au reste j'approuve fort la recherche des analogies", betont Théophile in den *Nouveaux Essais*, „les plantes, les insectes et l'anatomie comparative des animaux les fourniront de plus en plus [...] . Et dans les matières plus générales on trouvera que mes sentiments sur les Monades répandues partout [...] sont tout à fait conformes à l'analogie des choses que nous remarquons et que j'étends seulement au delà de nos observations, sans les borner à certaines portions de la matière, ou à certaines espèces d'actions, et qu'il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible."[100] Schon mit dem Konzept der *philosophia perennis* befand sich Leibniz auf halbem Wege zur *Aurea Catena* der Hermetiker, nämlich zum Konsensus der Weisen aller Zeiten und Völker. Mit der Analogie nun, die Leibniz „mon grand principe" nennt,[101] nähert er sich jetzt auch noch der zweiten, der vertikalen *Aurea Catena:* dem analog gestuften und geordneten Kosmos eines ganzheitlichen Weltbilds. Denn bekanntlich ist Gott bei Leibniz die größte Monade, und nach diesem Modell des Größten konstruiert er auch das Kleinste. Diese Berührung Leibnizens mit der Hermetik ist so wesentlich, daß wir uns fragen müssen, ob wir Leibniz überhaupt – wie es üblich ist – abgelöst vom zeitgenössischen Hintergrund der hermetischen Tradition betrachten dürfen. Die Antwort, die wir hier allerdings nicht näher ausführen können, muß wohl negativ ausfallen. Bereits Foucher de Careil hat sie in diesem Sinne gegeben. Und in seinem kleinen Buch *Leibnitz, la philosophie juive et la cabale* finden sich unter anderen Materialien zum gestellten Problem auch die Notizen, die Leibniz 1687/88 während eines fünfwöchigen vertraulichen Umgangs mit Christian Knorr von Rosenroth in Sulzbach, dem Verfasser der berühmten *Cabbala denudata* und Herausgeber der Schriften des älteren van Helmont, niedergeschrieben hat.[102] Sie bezeugen deutlich – wie schon das ganze erstaunliche Unternehmen dieser Reise –, daß sich Leibniz der Berührungspunkte seiner Philosophie zur mystisch-hermetischen Tradition wohl bewußt war. Nicht nur der Begriff der Monade war ihm hier – wie er selbst bezeugt – vorgegeben (etwa beim jüngeren, ihm befreundeten Franciscus Mercurius van Helmont

Georg Ernst Stahl (1660–1734)
Stich von Christian Romstet, Österreichische Nationalbibliothek Wien

Medizinprofessor in Halle, seit 1716 Leibarzt des Königs von Preußen. Stahl wurde mit der „anima", die er jedem Lebewesen zusprach, zum Vater des „Vitalismus" und „Animismus", den später alle „organischen" Theorien, auch die geisteswissenschaftlichen, paraphrasierten. Mit der „Phlogiston"-Hypothese, nach der aus dem durch Verbrennung, Gärung oder Fäulnis zerfallenden Stoff ein „brennbares Prinzip" entweicht, beherrschte er die Chemie zwischen Boyle und Lavoisier. „Stahl hat offenbar viel in Helmont gelesen" (E. Radl, *Gesch. d. biolog. Theorien*, Bd. I, S. 204).

Hermann Boerhaave (1668–1738)
Stich von Antonio Baldi nach einer Zeichnung von Jan Wandelaar, Österreichische Nationalbibliothek Wien

Medizinprofessor in Leiden. Einer der führenden Köpfe des holländischen Empirismus. Bahnbrechend in Physiologie, Pharmakologie und Chemie, wobei er nichtsdestoweniger alchimistische Vorstellungen aufgriff und die Alchimisten öffentlich verteidigte.

und bei Giordano Bruno),[103] sondern auch die Konzeption des Mikrokosmos, also gerade die Begriffe, die dem Leibnizischen Analogiedenken die Grundlage liefern.

In der hermetischen Tradition also, die unter den Frommen des späteren 18. Jahrhunderts wieder gepflegt wurde, und nicht in Leibnizens Philosophie, die den religiösen Kreisen eher fremd war, sollte man demnach auch das Arsenal sehen, aus welchem (wie vermutlich Leibniz selbst) auch Goethe und die Romantiker – allenfalls in mitgewußter, willkommener, echt eklektischer Übereinstimmung mit Leibniz – ihren „Zauberstab der Analogie"[104] hervorholten, und man mag daran erneut ermessen, wie wichtig diese Tradition für die deutsche Geistesgeschichte der klassisch-romantischen Epoche werden mußte.

Norm, Modell, Symbol. Vom Phänomen des Eklektizismus leitet sich aber noch ein weiterer Grundzug der Aufklärungszeit her: die Form ihrer Erkenntnis. Wie wir schon sahen, sucht die Aufklärung, mit eklektischer Blickrichtung auf die Völker- und Naturhistorie, nach der perennierenden Wahrheit, nach der Einheit in der Vielfalt, nach der ‚Norm'. Auch wo wir auf die Naturwissenschaft blicken, sehen wir nichts grundsätzlich anderes. Der Empirismus sammelt Daten und Fakten, vergleicht sie und gewinnt daraus – wie 's-Gravesande dies darlegt –, sofern nicht ein mathematisch auf reine Zahlengrößen bezogenes Gesetz – die *evidentia mathematica* – zu erreichen ist, das ‚wahrscheinliche', also im Empirischen verbleibende, nicht mathematisierbare Gesetz gemäß der *evidentia moralis*.[105] Das Interesse des Sammelns und Sichtens führt dann auf einen in aller Vielfalt konstant bleibenden Vergleichspunkt, auf ein *tertium comparationis*. Wir haben bereits dargelegt, daß solcherweise Einzelgesetzlichkeiten gefunden werden, die sich allenfalls theoretisch einmal zur Erkenntnis des (mehr summativ gedachten) Ganzen zusammenschließen sollen.

Wir können dieses empiristische Gesetz aber auch als Ordnungsmodell auffassen, das heißt als idealen Fall, auf den alle konkreten Fälle different bezogen sind. Auch Vico, Montesquieu, Winckelmann, die allesamt glühende Verehrer Newtons waren,[106] streben dann sammelnd und sichtend zu empirisch wahrscheinlichen Gesetzlichkeiten. Dieser Charakter kommt wohl schon Lord Herberts religionsphilosophischem Empirismus *avant la lettre* zu, gewiß aber der Winckelmannschen Schönheit ebenso wie der „séparation des pouvoirs" Montesquieus oder den Zyklen Vicos. Der Idealfall ist hier ein „Kern" der Wirklichkeit, der mit schöpferischer Intuition gefunden werden muß. Das *tertium comparationis*, der vereinheitlichende Bezugspunkt, ist also die eigentliche Erkenntnis, über das bloße Ordnen hinaus. Das läßt sich gut an der Ausprägung erkennen, die dieses Ordnungsgesetz des idealen Falles in Linnés Botanik erfährt, wo der willkürliche Gesichtspunkt der Fortpflanzungsorgane die ganze Pflanzenwelt schematisch in ein System bringt – sehr zum Verdrusse Buffons, der sich ein

„natürliches System" wünschte,[107] wie es dann Goethe mit der ‚Idee' seiner Urpflanze – wiederum intuitiv – hervorbringen zu können glaubte. Auf diesen empiristisch ermittelten Idealfall gehen nun aber auch die Modelle der aufs Leben und damit aufs Ganze gerichteten Philosophien der Hermetik und Leibnizens hinaus. Sowohl die *Monade* wie der *Archäus* oder der individuelle *Geist* sind Ordnungsprinzipien, die Einheit in eine analog zugeordnete Vielfalt der Stufung und der Individuation bringen. Auch sie sind nur intuitiv, nicht mathematisch gewinnbar, auch ihnen kommt nur Wahrscheinlichkeit zu.

Die Form der aufklärerischen Erkenntnis ist also das *Modell*, das Einheit in der Vielfalt verspricht, wenn auch nicht verbürgt. Aber wie läßt sich dieses Modell, dieser im 18. Jahrhundert vielberufene „Ariadnefaden" aussagen? Gewiß, in den empiristischen Wissenschaften gab es die mathematische Formel und die gesetzlich beschreibbare Regelmäßigkeit der Erscheinungen. Aber wie ließ sich das Wahre und Göttliche aussagen, da die Sprachen und Begriffe ja selbst wieder in die zeitlich und örtlich bedingte Beschränktheit der Vielfalt führten? Stritt hier die Allgemeinheit des Gesuchten nicht von vornherein mit der Individualität jeder menschlichen Aussage? Andrerseits war natürlicherweise ein starkes Bedürfnis vorhanden, sich der vermeintlich gefundenen perennierenden Wahrheiten zu versichern. So tritt nun in der Geistigkeit des 18. Jahrhunderts mit Notwendigkeit die Vorstellung einer ‚allgemeinen Sprache' auf, die allen Zeiten und allen Völkern verständlich ist. Es ist die *characteristica universalis*, die Leibniz als Lösung des Problems vorschwebte.[108] Aber die allgemeine Sprache geheimniste man auch in die ägyptischen Hieroglyphen hinein, in diese heiligen Einkerbungen, die man noch nicht zu entziffern verstand, von welchen man aber überzeugt war, daß sie die höchsten Erleuchtungen enthielten.[109]

Solange eine allgemeine Sprache nicht gefunden war, mußte man sich mit Teilaussagen begnügen, und mindestens in diesen Teilaussagen versucht man nun die Sprache zu meiden.[110] An ihre Stelle tritt das dargestellte Ergebnis der eklektischen Sichtung in einem *Zeichen*, das die Einheit unter der Vielfalt bedeutet. Aber dieses Zeichen selbst muß wieder zum Problem werden. Es entwickelt sich nun die begriffliche Spannung zwischen Allegorie und Symbol, die wir bei Goethe dann einen so wichtigen Platz einnehmen sehen. Das Allgemeine kann entweder abstrahiert ausgesprochen werden, indem es über allen konkreten Fällen einen Idealfall darstellt. Was im Empirismus Modell ist, wird hier dann zur Allegorie. Die Allegorie transzendiert das Konkrete. Sie bietet den ‚Kern' unter allen Schalen – bekanntlich ein dem 18. Jahrhundert sehr geläufiges Bild. Aber das Allgemeine kann auch mittels einer seiner Konkretionen, *pars pro toto*, ausgesprochen werden, falls diese Konkretion besonders deutlich auf das Wesentliche verweist. In diesem Falle gilt kein ‚Kern' mehr, das Konkrete wird nicht ideal transzendiert, sondern im Konkreten wird ein ‚Bedeutendes' erkannt, indem man sich analoger Erscheinungen „supplierend" (Goethe) bewußt

bleibt. In diesem Sinne spricht Goethe von Symbolen. Das Symbol ist insofern der Ausdruck eines im Konkreten immanenten Göttlichen und Wahren, während die Allegorie Ausdruck eines in der Abstraktion das Konkrete transzendierenden Wahren und Göttlichen heißen muß. Diese Unterscheidung tangiert dann freilich auch wieder das Problem der ‚allgemeinen Sprache'. Kann ihre Allgemeinheit jenseits der konkreten Sprachen gesucht werden? Ist die Göttlichkeit der Sprache immanenter oder transzendenter Art? Das ist dann das Thema von Herders Jugendschrift.

Nicht umsonst finden wir also in der Dichtung des späteren 18. Jahrhunderts dieses Nebeneinander von Allegorie und Symbol, von Idealität und Realismus in der Feier des Göttlichen und Wahren. Aber zunächst spielt sich die Auseinandersetzung in der Symbolik der Logen ab. Das Maurergerät hatte ja offen einen allegorischen Sinn, aber dieser war ohne tiefergreifende Bedeutung: wenn etwa die Kelle die Arbeit versinnbildlichte, das Winkelmaß die Gerechtigkeit.[111] Anders steht es mit dem auf dem Tisch der Loge befindlichen Buch. Dieses war zunächst nicht mehr und nicht weniger als die Heilige Schrift. Aber sehr bald ist diese Bibel nicht mehr sie selbst, sondern nur noch „das Buch", und als solches Symbol für jede geoffenbarte Wahrheit. Das Konkrete wird zum Ausdruck eines Allgemeinen.[112] Damit wird das Symbol zu einem Versöhner und Vermittler zwischen der geoffenbarten und der natürlichen Religion. Und in der Tat kann man dieses maurerische Verfahren gar nicht ohne Rücksicht auf den Allegorien-Streit begreifen, der den englischen Deismus in den Gründerjahren der Freimaurerei leidenschaftlich bewegte und bei dem es den Collins, Woolston, Morgan darum ging, wie weit der Text der Bibel konkret und wörtlich genommen werden müsse, ob er nicht mit all den Unwahrscheinlichkeiten der Wunder etwa symbolisch oder allegorisch rede und also auf allgemeinere „natürliche" Wahrheiten hin durchschaut werden wolle.[113] Aber die Problemstellung reicht über den englischen Deismus hinaus. Wenn Swedenborg jedem konkreten Begriff der Bibel eine symbolische Bedeutung unterlegt, jedes Pferd, jeder Fisch, jeder Baum zum Träger eines geistigeren Sinns wird, so ist hier wieder ein allegorisches Durchschauen des Konkreten auf einen Kern hin zu beobachten.[114] Swedenborg nimmt für sich in Anspruch, die allgemeine Sprache der Bibel von den Engeln erlernt zu haben, und so spricht Oetinger ganz zutreffend von Swedenborgs „hieroglyphischer Auslegung der Schrift".[115]

Ein merkwürdiges *Solve et coagula* ist damit festzustellen: das Konkrete löst sich ins Geistige auf und wird doch wieder zum symbolischen oder allegorischen Ausdruck eines Geistigen gemacht. Was am Bibeltext zuerst praktiziert wurde, wird in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auf die Natur übertragen und damit immer mehr zum beherrschenden Darstellungsproblem auch in der Dichtung. Welche Kräfte walten im Menschen und in seiner Welt? Das wurde zunächst einfach abstrahierend, ‚lehrhaft', ausgesprochen – von Pope bis Wieland. In der klassisch-romantischen Epoche

übernimmt die Dichtung von der Logensymbolik das Verfahren, die Wahrheit als ein „offenbares Geheimnis" im Konkreten selbst darzustellen.[116]

Entwicklung der Symbolik innerhalb der Freimaurerei. In England konnte der wahrheitsuchende und symbolbildende Eklektizismus sich keinem mystischen Ungefähr hingeben. Zu sehr beherrschten Newton und Locke die Szene. Selbst die christliche Apologetik, etwa Bischof Butlers besonders weitverbreitetes, dem Zeitgeist entgegenkommendes Werk *Analogy of Religion and Nature* (1736), verantwortet sich streng vernünftig vor der Forderung der *evidentia moralis*, der Wahrscheinlichkeit.[117] Was über sie sinngeberisch hinausging, gab sich mehr oder weniger poetisch: bei Pope und Shaftesbury, aber schon beim späten Toland – und hatte auch nur im Maß seiner poetischen Natur Erfolg und Beifall. In diesem geistigen Klima mußte auch das Freimaurertum und seine „Geheimtradition" ohne größere Erkenntnisansprüche bleiben. Und tatsächlich ist es in England ja immer eine Form höherer Geselligkeit mit dem Reiz des Geheimnisvollen gewesen.

In Frankreich geht die Freimaurerei eigene Wege, besonders unter dem Einfluß des Chevalier Ramsay, der nach 1735 und bis zum formellen Verbot der Logen durch den Kardinal Fleury im März 1737 „grand orateur" oder „chancelier" der französischen Logen war.[118] In welche Richtung Ramsays Einfluß zielte, wird wohl am deutlichsten, wenn man liest, daß die Logen damals bei vielen Leuten für „des assemblées de quiétistes et de molinosistes" galten: Ramsay war ja einer der Vertrauten von Fénelon und Madame Guyon gewesen.[119] Es gibt wenig Zeugnisse, wo einmal so deutlich wie hier erkennbar wird, wie sehr die Logen das Erbe der mystischen Konventikel antraten. Im übrigen war Ramsay Eklektiker wie damals alle Welt. In seinem vielgelesenen Roman *Les voyages de Cyrus* führte er den Gedanken durch, daß alle christlichen Hauptdogmen sich schon in den heidnischen Religionen angedeutet hätten.[120] Ja, er will bei Homer einen Geschmack am Allegorischen bemerkt haben; man könnte ihn nicht lesen „sans être convaincu que l'auteur était pénétré de plusieurs grandes vérités, qui sont diamétralement opposées à la religion insensée que la lettre de sa fiction nous présente" – mit anderen Worten: bei Homer stecke unter der heidnischen Schale ein christlicher Kern.[121] Auch hier also die Suche nach der einen perennierenden Wahrheit unter der historischen Vielfalt. Sie ist bei Ramsay identisch mit der christlichen Religion. Eine Generation später wird der Benediktiner Dom Antoine-Joseph Pernety – auch er ein Logengründer – die antiken Fabeln ebenfalls auf einen verborgenen Kern hin interpretieren, aber bei ihm ist dieser schon identisch mit der hermetischen Philosophie.[122]

Zu sehr war indessen auch in Frankreich der vernünftige Geist eines Locke und Newton rezipiert worden, als daß solche mystischen Strömungen in der Freimaurerei nicht bald zu Spaltungen hätten führen müssen. Hinzu kam noch das politische Moment: die Versuche, das französische Logenwesen zum Instrument des stuartistischen Thronprätendenten zu ma-

chen. In der Tat ging dann ja vom zeitweiligen Sitz des Prätendenten, dem Palais Clermont, der sogenannte Clermontische Ritus aus, also die Hochgradmaurerei, die nun mit vermehrten Graden und dem damit einhergehenden größeren Bedarf an Geheimnissen dem Mystizismus (und der Scharlatanerie) Tür und Tor öffnete. So zerfällt das Maurerwesen in Frankreich seit der zweiten päpstlichen Verdammungsbulle (1751) in ein Kaleidoskop von Riten und Richtungen.[123] Aber gerade das erlaubte es ihm auch, die päpstlichen Bullen zu überstehen und in religiösen Kreisen am Ende sogar eine militant christliche Form des Logenwesens auszubilden: die Rosenkreuzergrade, die nun ebenso bewußt christlich wie hermetisch orientiert sind. Sie verbreiten sich seit 1766 in Frankreich, seit 1777 (spätestens) in Deutschland.

Die Geschichte dieser maurerischen Rosenkreuzer des späteren 18. Jahrhunderts läßt sich bei unserem hier zu gebenden panoramischen Überblick über die Stellung der Hermetik innerhalb der aufklärerischen Epoche nicht skizzieren. Wir kommen darauf noch im zweiten Kapitel des Hauptteils zurück. So wenig wie die Geschichte soll uns an diesem Ort auch die politische Zielsetzung dieser Spätrosenkreuzer interessieren. Wenden wir uns vielmehr wieder jener Frage zu, die uns auf die Entwicklung des Logenwesens geführt hat: nämlich der Symbolik. Sie war bei den Rosenkreuzern bedeutend ausführlicher ausgebildet als bei den Freimaurern. Sie unterscheidet sich auch in zwei wichtigen Punkten. Erstens war sie Natursymbolik, wollte Naturerkenntnis vermitteln, und zweitens ging sie unmittelbar auf das Ganze der Welt, wie es der ihr zugrundeliegenden hermetischen Philosophie entsprach. Auf dem Tisch jeder Loge hatte ein Kugelglas zu stehen, das in der unteren Hälfte schwarz, in der oberen Hälfte hell und durchsichtig war und Wasser, vermutlich Regenwasser, enthielt. Das Glas war das Symbol des Chaos, das Chaos aber zugleich das Modell der auf den göttlichen Geist wartenden Natur, auch der Menschennatur – die Schöpfung vor dem „Es werde Licht". Der Teppich, der in jeder Rosenkreuzerloge ausgebreitet lag, zeigte als Gegenprinzip den flammenden Stern: Modell des „Universal- und Zentralfeuers", welches „alles belebet, erhält und auch zerstöret". Symbolisiert wurde damit sowohl Gott als auch das allgemeine Leben als auch der individuelle Lebensfunken.[124] Es ist deutlich, wie hier die Symbole hervorgehen aus der in die Vielfalt hineingedeuteten analogen Einheit alles Lebens. Und man kann heute noch nachfühlen, daß diese Symbolik einen Reiz haben mußte für religiös gestimmte Gemüter, die hier physische und psychische Natur, ja selbst die Natur Gottes aus einem einheitlichen Begriff des Lebens erklärt sahen.

Der Hauptunterschied der rosenkreuzerischen Symbolik gegenüber der freimaurerischen bestand aber darin, daß sie die Immanenz des Göttlichen, die von der Hermetik vorgegeben war, in eine Symbolik umsetzte, die – jedenfalls zuweilen – nicht mehr nur allegorisch oder emblematisch verfuhr. Die Glaskugel und der Teppich sind noch Erkenntnis-Modelle und Allego-

rien abstrahierender Art. In ihrem ausdrücklichen Zeichencharakter transzendieren sie jede von ihnen bezeichnete Wirklichkeit. Es finden sich in der Rosenkreuzer-Symbolik nun aber auch konkrete Dinge, die geheime symbolische Bedeutung nicht nur übertragen bekommen, sondern in sich selbst, den Eingeweihten bekannt, das Göttliche als dessen Analogon manifestieren. Nachdem wir das Feuer früher schon gestreift haben, begegnen wir nun dem Salz. „Wo ist der Weisheit Ebenbild?", fragt der Zirkeldirektor, und die Rosenkreuzer antworten: „Im Salz." Danach fordert der Direktor sie mit den Worten „So begreifen Sie es!" auf, ein wenig Salz in den Mund zu nehmen. Es geht also um ein sinnliches Begreifen der Weisheit, unter der das Göttliche zu verstehen ist und nach der der Direktor nun mit den Worten fragt: „Wie schmeckt sie?" Antwort: „Wie ein feurig Wasser oder wäßrig Feuer."[125] Damit haben sich die Logenbrüder ganz sinnlich des hermetischen Postulats der Vereinigung der Gegensätze in allem göttlichen Leben versichert. Das Symbol ist nicht mehr nur Zeichen, es ist Analogon. Wie das Feuer so ist auch das Salz eine geheimnisvoll reine Manifestation des Göttlichen im Physischen. So muß mit ihm alles Irdische und Konkrete wie geheiligt und mit dem Überirdischen bruchlos verbunden erscheinen. Nur zu verständlich, daß dieses Symbol zum Anlaß wird „einer Art von Andacht, welche unter den Rosenkreuzern den Namen Meditation führet".[126] Kann doch das Göttliche mit dem Symbol des Salzes im Konkreten gefeiert und verehrt werden. Das bedeutet aber die Säkularisation der Transzendenz – nun nicht mehr nur im gottmenschlichen Leib Christi, sondern in den allgemeinsten Naturdingen, nicht mehr nur für die mystischen Separatisten, sondern in breiten Schichten der Gebildeten. Die Natur wird zur Gottnatur, Gott aus der Natur erkennbar und in der Natur verehrbar. Im Teil spiegelt sich das Ganze, im Zeitlichen das Ewige, im Sichtbaren das Unsichtbare. Es fällt ohne weiteres in die Augen, wie wichtig eine solche Symbolik für die deutsche Dichtung der Goethezeit wurde.

Breite des deutschen Logenwesens. Die deutschen Spätrosenkreuzer hätten keinen so großen Erfolg in die Breite haben können, wenn sie nicht den Anschauungen und religiösen Erwartungen breitester Schichten des späteren deutschen 18. Jahrhunderts entgegengekommen wären und ihnen mit ihrer hermetischen Symbolik entsprochen hätten. Haben wir Anhaltspunkte für eine genauere Bestimmung dieser Popularität? Knigge berichtet uns,[127] daß im ausgehenden deutschen 18. Jahrhundert so gut wie jeder deutsche Gebildete dieser oder jener Loge angehört habe. Wir lesen bei Hippel um 1780 von der „gnostischen und theosophischen Gärung, worin sich jetzt Deutschland befindet".[128] An einer anderen Stelle der den Logen-Wirrwarr verspottenden *Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis* Z heißt es: „Er war Mitglied geheimer Gesellschaften, und wer ist es nicht?"[129] Ähnliches bezeugt Thümmel: „Ohne Mitglied irgend einer geheimen Gesellschaft zu seyn, sollte jetzt kein vernünftiger Mann einen Tritt aus dem Hause thun.

Freimaurer bist du doch schon längst?"[130] Gewiß gilt dies alles für das Logenwesen insgesamt. Aber auch die Logen der „strikten Observanz", der Zinnendorf-Ritus, die Tempelherren schwelgten in Geheimniskrämerei. Hippel drückte es von der positiven Seite her aus: die Logen hielten in Deutschland „den Sinn für Religion offen".[131] Was nun die Rosenkreuzer im engeren Sinn angeht, so wurden sie nach dem Freimaurerkongreß im Wilhelmsbad bei Hanau (1782) zur mächtigsten Partei im deutschen Logenwesen. Die norddeutschen Tempelherren gingen offenbar *in corpore* zu ihnen über, der preußische Kronprinz wurde unter dem Namen Ormesus Rosenkreuzer, die Macht des Ordens vergrößerte sich so sehr, daß man schließlich 1787, zwei Jahre nach der Vernichtung von Weishaupts Illuminaten-Orden, zur Selbstauflösung schritt: alle Zirkel-Aktivitäten mußten auf Weisung der geheimen Oberen eingestellt werden. Der Erfolg des Ordens war seinen Drahtziehern vermutlich selbst unheimlich geworden. Und in der Tat: welche Anziehungskraft muß dieses Spätrosenkreuzertum gehabt haben, wenn sogar Georg Forster, der nachmalige Mainzer Republikaner und Verfasser der *Ansichten vom Niederrhein*, in seiner Kasseler Zeit, 1779–1783, dem Orden angehörte, vor dessen befürchteter Rache der Apostat dann bis nach Wilna floh.[132] Und noch ein Mann von geistigem Rang war Mitglied dieser Kasseler Loge: der Anatom und Physiologe Samuel Thomas von Sömmering, dessen Name jedem Goethe-Kenner wohlvertraut ist. Wie man sieht, waren es nach wie vor besonders die Ärzte und Naturwissenschaftler, die sich von der Rosenkreuzer-Tradition angezogen fühlten und offenbar einige Hoffnung mitbrachten, von der Hermetik durchaus auch vernünftige Aufschlüsse über die Natur vermittelt zu bekommen. Daß sie sich nach einiger Zeit enttäuscht wieder abwandten, will für die allgemeine geistige Zeitstimmung viel weniger besagen. Die Logen waren ohnehin nicht mehr der adäquate Ort der Hermetik.

C. VORGESCHOBENE POSITIONEN DER FORSCHUNG

Was wir eben in seiner Zusammengehörigkeit skizziert haben, nämlich das merkwürdige Nebeneinander von aufklärerischem und hermetischem Geist im 18. Jahrhundert, das dann – und man muß schon sagen schnurgerade – auf den jungen Goethe hinläuft, dieser Komplex geistesgeschichtlicher Entwicklungen, Mißverständnisse und Paradoxien ist von der bisherigen Forschung immer nur gestreift worden, und zwar stets nur von jeweils einer einzigen Fachdisziplin her. Paul Hazard, bekanntlich einer der besten Kenner des literarischen 18. Jahrhunderts, soll über einem Manuskript verstorben sein, das die mystischen Strömungen der Aufklärungszeit zum Thema hatte.[133] Er mochte also als einen Mangel empfunden haben, daß

dieser Aspekt des 18. Jahrhunderts in seinem Zwillingswerk *Die Krise des europäischen Geistes* und *Die Herrschaft der Vernunft* zuwenig sichtbar geworden war, und er ist sich wohl auch bewußt gewesen, daß hier ein Brachland von erheblicher Breite wissenschaftlich zu bestellen war.

Man kann überhaupt sagen, daß die französische Wissenschaft besser wahrgenommen hat als die deutsche, welche Bedeutung der Nachtseite der Aufklärungsepoche in Geist und Literatur des 18. Jahrhunderts zuzumessen ist. Das hat kein Geringerer als Ernst Robert Curtius noch kurz vor seinem Tode in seinem *Büchertagebuch* bezeugt.[134] Er arbeitete zu dieser Zeit an einer Monographie, die Franz von Baader gewidmet war, und so konnte es nicht ausbleiben, daß er dabei selbst auf die hermetische Tradition stieß, so wie diese bei Baader und anderen Romantikern wieder ins Christlich-Dogmatische einmündet.[135] Zurückgreifen konnte er bei diesen Forschungen – wenn man von dem gleich zu nennenden Buch des Theologen Fritz Lieb absieht – nur auf literarhistorische Untersuchungen französischen Ursprungs: auf das bedeutende Werk Auguste Viattes *Les sources occultes du Romantisme* und vor allem auf die verdienstvollen editorischen und kommentatorischen Baader-Publikationen E. Susinis.[136] Ferdinand Josef Schneiders weithin polemische Untersuchung über die Freimaurerei – sie wurde schon erwähnt – hätte seinen Zwecken kaum gedient. Sie führt von einem zu eng gefaßten Hintergrund – dem Logenaberglauben – auf ein zu eng beschränktes literarisches Phänomen hin – auf das romantische Schicksalsdrama.[137] Es hat überhaupt – zumindest für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts – den Anschein, daß die deutsche Germanistik in ihren einschlägigen Untersuchungen von sachfremden Antipathien gelähmt war. Wer sich darüber orientieren will, braucht sich bloß an Jakob Minors Aufsatz „Freimaurer in Sicht" aus dem Jahre 1912 zu wenden.[138] In ihm wurde F. J. Schneiders Untersuchungsansatz der kritische Hieb versetzt, an dem die ganze literarhistorische Erforschung des deutschen Logenwesens offensichtlich zugrunde gegangen ist. Man muß andrerseits einräumen, daß sich die fruchtbaren Aspekte des Problems einer positivistischen Kleinarbeit, wie sie auch von seiten der Logen selbst betrieben wurde,[139] allerdings nicht erschließen konnten, was Minors Kritik als teilweise gerechtfertigt erscheinen läßt.

Öffnete sich in der Goethe-Forschung – wie wir feststellen konnten – der Blick auf die Hermetik des 18. Jahrhunderts durch die Seitentür der religiösen Probleme, so scheint die allgemeine Geistesgeschichte – von der Germanistik im Stich gelassen – immerhin von der Philosophie und Theologie her mehr und mehr Zugang zu diesen Dingen zu gewinnen. Der Schweizer Theologe Fritz Lieb zeigte in einer Studie über *Franz Baaders Jugendgeschichte* die enge Verflechtung von religiösem, philosophischem und maurerischem Denken im späteren deutschen 18. Jahrhundert an einem individuellen Fall auf.[140] Dietrich Mahnke war es,[141] der – wenn auch noch sehr vorsichtig – zum ersten Male philosophischerseits klarstellte, wie eine Tradition von Baader, Schelling und Novalis zurückführe zu Leibniz, Böhme,

Cusanus, Eckehart und zum Neuplatonismus. Ein Mittelglied zwischen Leibniz und Schelling schien sich zu erübrigen. Die erregendste Untersuchung legte dann 1938 Robert Schneider vor: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen.*[142] Aus ihr wurde gänzlich unerwartet sichtbar, daß einige der wichtigsten Begriffe und Vorstellungen der idealistischen Philosophie schon bei Bengel, Plouquet und Oetinger vorgebildet sind. Sie stammen also nicht von Leibniz oder Platon – wie noch Mahnke annahm – sondern gerade aus jener geistigen Sphäre, die wir als gemeineuropäische, hermetisch begründete religiöse Gegenphilosophie zur materialistischen Spätaufklärung gekennzeichnet haben. Allerdings war Robert Schneider selbst der wunderlichen Ansicht, Württemberg hätte aus konfessionspolitischen Gründen seit Johann Valentin Andreaes Zeiten eine geistige Sonderexistenz, gleichsam hinter den sieben Bergen, geführt, so daß aus diesem Residuum des Barockgeistes dann direkt der deutsche Idealismus hätte inspiriert werden können. Das ist nicht einfach eine Kuriosität, sondern kennzeichnet die Kurzschlüsse, die einer zu eng angelegten Forschung auf jedem Gebiet der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts drohen müssen. Das Buch Schneiders konnte damit zwar eine stärkere Beachtung Oetingers anregen,[143] die Hermetik als solche kam dagegen gar nicht ins Blickfeld. Sie ist auch in dem letzten Buch Will-Erich Peuckerts, *Gabalia*, wieder (entsprechend Peuckerts ganzer Richtung) hinter dem volkskundlichen Interesse zurückgetreten. Es bleibt wohl die Crux der Erforschung der hermetischen Tradition, daß sie in einem Niemandsland zwischen allen akademischen Fachgebieten anzusiedeln wäre und daher immer nur peripher und stückweise, ja recht eigentlich zerstückelt in den Blick kommt. Immer wieder einmal vermelden die Wissensdisziplinen gleichsam neuentdeckte Inseln ihres eigenen altbekannten Indien, wo man sich in Wahrheit mit einem fremden, unerschlossenen Kontinent vertraut zu machen hätte.

Hier sei indessen das Augenmerk noch auf jene Literatur gelenkt, die aus der Goethe-Forschung stammt und mit Fragen aus deren Bereich in die Richtung der Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts vorstößt. Wir haben den Aufsatz Bruno Andreas Wachsmuths über „Goethe und die Magie" bereits erörtert, seine Bedeutung und seine Grenzen. Man kann ihm nicht abstreiten, daß er zumindest die Ahnung einer großen unerforschten geistigen Provinz vermittelte, wenn er deren Wesen und ganze Ausdehnung auch noch nicht übersah, ja manchen Akzent unrichtig setzte und schließlich wieder ins alte falsche Gleis von Ritschls ‚Radikalpietismus' zurücklenkte. Aber wo sah man die Quellen von Goethes ‚irrationalistischen' Tendenzen, bevor man auf einen zeitgenössischen Hintergrund wenigstens mit dem Pietismus gestoßen war? Schauen wir uns danach um, so finden wir die vielen Titel, die sich mit dem Verhältnis Goethes zu jeweils einem Repräsentanten der historischen *Aurea Catena* befassen: auf Bapps „Goethe und Heraklit",[144] Kochs „Goethe und Plotin",[145] Sudhoffs „Goethe und Paracelsus",[146] Saengers „Goethe und Giordano Bruno",[147] Richters „Goethe

und Jakob Böhme",[148] Morris' „Goethe und Swedenborg".[149] Auch Steudels Aufsatz über die „hippokratische Verfahrensart" Goethes[150] oder Agnes Bartscherers ebenso frühes wie trotz des eng beschränkten Themas verdienstvolles Buch „Paracelsus, Paracelsisten und Goethes Faust"[151] müssen in dieser Reihe erwähnt werden, und ebenso die kleine, aber wertvolle Miszelle F. Dornseiffs über „Goethe und Orpheus".[152] Alle diese Untersuchungen haben ihren wissenschaftlichen Wert durch ihre genau gesammelten Einzelheiten, aber sie sind zugleich einseitig aus dem für sie alle gültigen Grund, daß sie die eklektische Tradition, von der Goethe erbt und von der dieses Erben bestimmt wird, nicht wahrnehmen und aus ihr Einzelstränge von manchmal fraglicher Bedeutung aussondern. Wenn daher ein Autor wirklich einmal auf die Berührung Goethes mit der Hermetik zu sprechen kommen wollte, wie Ronald D. Gray in seinem Buch *Goethe the Alchimist*,[153] so mußte er – dem mangelhaften Stand der Vorarbeiten entsprechend – seinen Gegenstand an einem Idealbeispiel von hermetischer Einflußquelle, nämlich an der Gedankenwelt Jakob Böhmes, messen. Er war also gar nicht imstande, die zeitgenössische Ausprägung, in der Goethe hermetische Gedanken kennengelernt hatte, seinen Vergleichen zugrunde zu legen, eine Beeinträchtigung, die dazu führt, daß in diesem Buch so gut wie nichts zum jungen Goethe ausgesagt werden kann und beim Weimarer Goethe manches zweifelhafte Argument mitunterläuft.[153]

Ein kritisches Eingehen auf die oben aufgezählten Einzelstudien kann nicht Sinn unseres Überblicks sein, aber an einer von ihnen, der ausführlichsten, soll doch gezeigt werden, wie einige der geistesgeschichtlichen Phänomene, die uns schon beschäftigt haben, auch in diesen Untersuchungen sogleich wiederkehren. Schon im Vorwort von Franz Kochs *Goethe und Plotin* finden wir die Beobachtung einer doppelten Tradition, die im 18. Jahrhundert plotinisches Gedankengut mitträgt und sich bei den deutschen Klassikern wieder als „volle, ungeteilte Krone" zeige. Koch spricht dabei von einer Spaltung „in einen seelischen, idealistischen Trieb und einen organischen, naturalistischen". Aber zu unserer Verwunderung erkennt er keineswegs, daß es sich um die Doppeltradition von Mystik und Hermetik handelt. Auf eine Tradition, gar eine Mischtradition, also auf die eklektische historische Vielfalt, will Koch wohl überhaupt nicht kommen, vielmehr zu einem „Grundtyp" des Philosophierens. Das geht aus einer anderen Stelle des Buches hervor, wo Koch die offenbare Tatsache erklären muß, daß die philosophischen Lektüren des jungen Goethe alle auf einer einzigen Linie liegen: Renaissancephilosophie, Paracelsus, die beiden Helmont, die anonyme *Aurea Catena Homeri*. Koch leitet diese Gemeinsamkeit aber nicht von einem eklektischen Zeitinteresse her, das der junge Goethe teilt, sondern bezeichnenderweise aus einer subjektiven Anlage Goethes. Es sei „die bis in die Wurzeln seines Wesens hinabreichende Verwandtschaft mit dem Ganzen der Weltanschauung dieser Einzelnen [!], woraus sich die Aufgabe ergibt, einmal dieses Ganze aus jenen immer gleichbleibenden Moti-

ven und Vorstellungen, diese bloßlegend, aufzubauen und historisch bis zum Grundtyp zu verfolgen".[155] In diesem Suchen nach einem Grundtypus beklagt Koch dann auch das Fehlen von noch mehr Untersuchungen über Goethes Verhältnis zu Einzelphilosophen, nämlich zu Agrippa von Nettesheim und zu Jakob Böhme. Dabei entgeht ihm der Konglomerat-Charakter der zeitgenössischen Popularphilosophie durchaus nicht. Man schüttelt den Kopf, wenn man sieht, wie nahe Koch dem wahren Sachverhalt kommt und doch nur feststellt: „Eine gewaltige Erbmasse war im Westen Deutschlands angeschwemmt, und Goethe war sich der hier waltenden Zusammenhänge wohl bewußt."[156] Sogar auf das „mit solcher Denkrichtung organisch verbundene Treiben der Pietisten" verweist Koch an dieser Stelle, ohne irgendwelche Überlegungen anzustellen, ob die „organische" Verbundenheit nicht eine aus der Zeitsituation erklärbare Gemeinsamkeit geistiger Interessen sein könnte.

So bleibt Kochs Untersuchung befangen in dem in der Goethe-Forschung der zwanziger Jahre so oft bemerkbaren Verschütten historischer Probleme durch eine zweifelhafte Wesensschau. Nicht nur ist Goethe hier angeblich artverwandt mit Plotin, auch Schellings Jugendschriften „zeigen ihn von früh an [...] Plotin wahl- und wesensverwandt",[157] und von Herder wird gesagt, daß er „die Leibnizische Philosophie plotinisierte".[158] Es ist klar, daß auf solche Weise die ganzen schwer auffindbaren historischen und zeitgenössischen Zwischenträger zwischen dem reinen System Plotins – dem ersten Kapitel von Kochs Buch – und seinen Spuren bei den Geistern des 18. Jahrhunderts überflüssig werden – und jedenfalls unsichtbar! Das kommt einem Buch zugute, das mit seinem Thema gezwungen ist, manches Zweideutige auf eine eindeutige Quelle zurückzuführen, manches Zeitgenössische aus einem Individuellen herzuleiten. Aber es verfälscht doch die ganze Perspektive. Vielleicht wird das dort am deutlichsten, wo auch Koch wieder das alte Karussell anschiebt, welcher Einzelphilosoph nun für Goethes Weltanschauung am ehesten verantwortlich gemacht werden dürfe. Wir sehen es kommen, daß bei ihm Plotin der *summus philosophus* sein muß, und in der Tat: nachdem er Dilthey das Verdienst zugeschrieben hat, Spinoza zugunsten Shaftesburys in die Versenkung geschickt zu haben, moniert er seinerseits: „Motive, die immer wieder Shaftesburyschem Einfluß zugeschrieben werden, wie vor allem das des harmonischen Alls [...], können auch auf Einwirkungen Leibnizischer Philosophie zurückgeführt werden [...]. Dabei war gerade Leibniz sich seines Zusammenhangs mit Plotin [...] wohl bewußt."[159] Und so ist der eigentliche „Grundtyp" gefunden, zu welchem Goethes Natur hinstrebt: es ist nicht Spinoza, nicht Shaftesbury und nicht Leibniz, sondern Plotin! Und dies, obwohl über eine Kenntnis Plotins beim ganzen vorweimarer Goethe kein Wort zu lesen ist und eine für *Dichtung und Wahrheit* bestimmte Notiz, die von Plotin-Interesse und Plotin-Lektüre des noch jungenhaften Fünfzehnjährigen zu berichten weiß, wieder verworfen wurde und nie in die Autobiographie gefunden hat.[160]

Anders als Franz Koch war der Autobiograph selber hier vermutlich kritisch genug, einen längerwirkenden Eindruck Plotins auf den mit aller Philosophie seinen Mutwillen treibenden Knaben für unwahrscheinlich zu halten.

Insofern kennzeichnet Franz Kochs Buch sehr gut, und manchmal auf extreme Weise, die methodischen Sackgassen, in welche die Goethe-Forschung selbst dort gelaufen ist, wo sie sich bei der Erforschung der Bildungsfaktoren Goethes endlich anschickte, die neuplatonisch-hermetisch beeinflußten Lektüren des jungen Dichters ernst zu nehmen. Es ist die „radikalpietistische" Sackgasse in erster Linie: die von Ritschl inaugurierte Verschüttung einer selbstbewußten Tradition durch eine zu breit definierte zeitgenössische Frömmigkeitsbewegung; dann die Sackgasse angeblicher individueller Sonderveranlagung und daraus entspringender, psychologisch zu erklärender Sonderneigungen von Goethes geistigen Interessen; und drittens die Sackgasse des „summus philosophus", eines dominierenden Hauptphilosophen, von dem alle Gedanken und Vorstellungen Goethes herleitbar wären – ein dem eklektischen 18. Jahrhundert so wenig wie dem jungen Goethe adäquater Begriff, der sich an Beispielen späterer Zeit und veränderten geistigen Klimas orientiert haben mag, etwa an der Abhängigkeit der Romantiker von Fichte oder an Schillers Verhältnis zu Kant. Allerdings: diese Sackgassen werden als solche erst einsichtig, wenn wir uns vom hermetisch und eklektisch bestimmten Zeithintergrund beim jungen Goethe überzeugt haben. Denn erst dann wird deutlich, wie heterogen sie diesem sind, wie ganz anders die Bildungsfaktoren des jungen Goethe ausgesehen haben, so täuschend nahe sie auch an die Welt des Pietismus, des Neuplatonismus oder der Leibnizischen Philosophie herangereicht haben mögen.

I.

GOETHES PHILOSOPHISCHE JUGENDENTWICKLUNG

Die Frage nach Goethes Verhältnis zu den hermetischen Traditionen der deutschen Aufklärungszeit stellen heißt nicht nur das uns geläufige Bild vom 18. Jahrhundert in Frage stellen. Dem vor uns liegenden Material von oft interpretierten Texten gegenüber heißt es die prekäre Vorfrage provozieren, was dem Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand bisher im Wege gestanden hat. Unvermeidlich wird unsere Untersuchung daher damit beginnen müssen, eine Art von Nachweis zu erbringen, wo in unserem bisherigen Bild vom jungen Goethe ein Mangel liegt, der unsere Fragestellung bisher übersehen ließ und sie damit überhaupt erst möglich macht. Wir werden darum gut tun, nicht gleich neues Material auszubreiten, sondern in unserem ersten Kapitel erst einmal herauszuarbeiten, inwiefern und warum die Quellen zur hermetischen Beeinflussung des jungen Goethe bisher zwar größtenteils schon bekannt gewesen sind, aber nach Tragweite und Gewicht doch nur unbefriedigend gedeutet und ausgewertet wurden, so daß – jedermann ersichtlich – ein Bild des jungen Goethe entstanden ist, in welchem der Hermetik eine größere Bedeutung nicht zukommt.

Es gibt mehrere Gründe, warum es schwierig ist, die Tatsache und mehr noch den Umfang der hermetischen Interessen des jungen Goethe wahrzunehmen, aber sie lassen sich doch sozusagen auf einen Hauptnenner bringen. Es ist die Vernachlässigung, ja Bagatellisierung dessen, was man als die philosophische Entwicklung des jungen Goethe ansprechen muß – ein eigentlich für jede geistige Persönlichkeit selbstverständliches Thema, das seltsamerweise bei Goethe nie angeschnitten wurde, weil es nach der Quellenlage wohl als unergiebig oder unbeantwortbar galt.[1] Im Wege stand noch dazu die scheinbar viel näher liegende Frage nach der religiösen Jugendentwicklung Goethes, die oft untersucht und viel diskutiert worden ist.[2] Der augenscheinlich religiöse Charakter der Quellen, ob man in *Dichtung und Wahrheit* von der Freundschaft mit dem Fräulein von Klettenberg las oder sich mit den Jugendbriefen Goethes, besonders mit denen an Langer, den religiös gestimmten Mentor der letzten Leipziger Zeit, befaßte,[3] schien dafür zu zeugen, daß die geistige Entwicklung in den Jahren zwischen Goethes Rückkehr aus Leipzig und der Straßburger Promotion in erster Linie von der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben bestimmt war und keine philosophischen Fragen anstanden. Und doch sollte man vom aufklärerischen Hintergrund der Zeit, vom geistigen Horizont der Generation zwischen Christian Wolff und Immanuel Kant gerade hier

vor Übereilung gewarnt sein. Die Religiosität der späteren Aufklärungszeit ist so philosophisch interessiert, wie die Philosophie dieser Epoche umgekehrt auch von der Auseinandersetzung mit religiösen Themen geprägt ist – dieser fast axiomatische Satz muß der Forschung im 18. Jahrhundert stets gegenwärtig sein. Von vornherein will daher der bloße Anschein des Wortlauts der Quellen noch wenig besagen. Wir können von unserer heutigen Warte zwischen religiösem und philosophischem Interesse des jungen Goethe nicht verläßlich unterscheiden, bevor wir uns nach den Motiven dieses geistigen Interesses gefragt haben. Wir können ebensowenig – und das will noch gravierender erscheinen – das Christentum, das dem jungen Goethe nahegebracht wurde, schon auf Grund der religiösen Terminologie als einen Bereich religiösen Charakters auffassen, solange wir nicht darüber Bescheid wissen, welches hier die Kriterien des Glaubens sind, nach denen sich sein Begriff und sein Wahrheitsanspruch bestimmt. (Auch die frühchristliche Gnosis, beispielsweise, war eine philosophische Botschaft, mag sie auch immer im religiösen Gewand aufgetreten sein. Oder der Pythagoreismus.)

Wir werden mit diesen Fragen also erneut an die Quellen herantreten und versuchen, von drei Korrekturen unseres bisherigen Bildes von Goethes geistiger Jugendentwicklung aus den Weg zu einer Erforschung des hermetischen Einflusses freizuräumen:

1. Die Beschäftigung mit der hermetischen Philosophie wurde von Goethe aus erkennbaren Gründen schon in den Jugendbriefen und dann wieder in *Dichtung und Wahrheit* verschleiert, „heruntergespielt". Die bisherige Goethe-Forschung hat sich davon weitgehend täuschen lassen und geglaubt, über die Rolle der hermetischen Traditionen, die bei Goethe sichtbarer ist als durchschnittlich im deutschen 18. Jahrhundert, hinweggehen zu dürfen. Eine kritische Beleuchtung und Würdigung der Texte, die auch den Zeithintergrund mit in Erwägung zieht, hebt die Quellen in ein volleres Relief und läßt das Thema der Hermetik für die Kenntnis des jungen Goethe erst relevant, erst zu einem wissenschaftlichen Desideratum werden.

2. Die religiöse Jugendentwicklung Goethes, die Zeitspanne zwischen der Leipziger Freundschaft mit Ernst Theodor Langer und den theologischen Jugendschriften des Jahres 1772, ist gegen ihren ersten Anschein eine philosophische Jugendentwicklung. Als Motor dieser Entwicklung kann dabei eine den geistigen Zeitströmungen gleichläufige Suche nach einer philosophischen Privatorientierung auf eklektischer Basis angesehen werden, die den jungen Goethe die sekundäre Begegnung und Auseinandersetzung mit der christlichen Hermetik aus einer ganz bestimmten, und zwar nicht-religiösen Haltung heraus erfahren läßt.

3. Was sich als Resultat dieser philosophischen Entwicklung herausbildet, ein philosophisches Grundkonzept des jungen Goethe, fehlt in den Sturm-und-Drang-Jahren nicht etwa, sondern wird in Konsequenz der letz-

ten Stufe dieser philosophischen Jugendentwicklung als ein subjektiver Glaube, als „Privatreligion" angesehen und entsprechend gehütet. Seine Rekonstruktion sollte auf Grund einer sorgfältigen Erhebung über Goethes Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Hermetik einerseits und einer Untersuchung der Jugendschriften in Hinsicht auf den fortwirkenden Einfluß hermetischer Philosopheme andrerseits im Bereich des Erforschbaren liegen. Denn es fehlt in den Schriften der eigentlichen Frankfurter Geniejahre aus philosophischen Gründen, die zu erläutern sein werden, zwar die ausdrückliche Postulierung, nicht aber die kontrollierende Wirksamkeit eines philosophischen Grundkonzepts hermetischer Prägung.

Gelingt es uns, mit der Erhärtung dieser drei einleitenden Thesen eine Bresche in die Front herkömmlicher Auffassungen über den jungen Goethe zu schlagen, so können wir eher hoffen, für die Bedeutung unseres Themas und die Korrekturbedürftigkeit der bisherigen Interpretation von Goethes Sturm und Drang Glauben zu finden und Aufmerksamkeit zu erwecken. Noch nicht um die Eigenart der auf den jungen Goethe zukommenden Hermetik geht es in diesem ersten Kapitel also.[4] Diese wird erst im folgenden Kapitel zu erörtern sein. Vielmehr wollen wir uns hier zunächst bloß der Relevanz des Philosophischen für den jungen Goethe versichern und von da aus dann begreiflich machen, was ihm die in den Frankfurter Krankheitsmonaten nahegebrachte Hermetik bedeuten mußte.

A. GOETHES HERMETIK IN DEN SELBSTZEUGNISSEN

Es gibt nur eine Stelle, wo Goethe sich über die Bedeutung der Hermetik für seine jugendliche Weltorientierung selbst in Ausdrücken äußert, die einer Sache von großem Gewicht zu gelten scheinen. Diese Stelle findet sich am Ende des 8. Buches von *Dichtung und Wahrheit*. Dort heißt es, mit halber Entschuldigung, bevor von Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzer-Historie* und von Goethes privatem Luzifer-Mythos die Rede ist: „Umständlich genug ist zwar schon die Erzählung von dem, was mich in diesen Tagen berührt, aufgeregt und beschäftigt [hat]; allein ich muß demungeachtet wieder zu jenem Interesse zurückkehren, das mir die übersinnlichen Dinge eingeflößt hatten, von denen ich ein- für allemal, insofern es möglich wäre, mir einen Begriff zu bilden unternahm."[5] Die Stelle nimmt den Faden der mystisch-chemischen Experimente wieder auf, von welchen einige Abschnitte vorher gehandelt worden war. Und zumindest an dieser Stelle liegt uns klar vor Augen, daß Goethe seine religiösen Jugendinteressen unter einem philosophischen Gesichtswinkel anvisiert. Mehr noch: er stellt hier ausdrücklich die bleibende Bedeutung dieser philosophischen Periode seines Lebens fest. Diese mystisch-chemischen Spekulationen wären also nicht

einfach mit wiedererlangter Gesundheit abgetan gewesen, sondern hätten eine einschneidende Bedeutung für seinen geistigen Bildungsgang, eine fortdauernde Gültigkeit für sein ganzes Leben gehabt.

Leider muß aber wahr bleiben, daß Goethe kein zweites Mal Charakter und Rang seiner philosophischen Jugendspekulationen ähnlich hoch eingeschätzt und gleich schwerwiegend präzisiert hat. In der Forschung erscheint die Stelle daher selten als Zitat, noch viel weniger bestimmt sie die Auffassung von Goethes Krankheitsmonaten.[6] Wenn es trotzdem nicht erlaubt ist, dieses eine Zeugnis den weniger nachdrücklichen hintanzusetzen, so deshalb, weil ein lateinischer Eintrag in Goethes Tagebuch der Jahre 1770/71 die Angaben der zitierten Stelle aus *Dichtung und Wahrheit* völlig bestätigt. Dort heißt es – und man hat die Stelle nicht ohne Ursache das *Credo* des wiedergenesenen Goethe genannt –: „Separatim de Deo, et natura rerum disserere difficile et periculosum est, eodem modo quam si de corpore et anima sejunctim cogitamus; animam non nisi mediante corpore, Deum non nisi perspecta natura cognoscimus, hinc absurdum mihi videtur, eos absurditatis accusare, qui ratiocinatione maxime philosophica Deum cum mundo conjunxere. Quae enim sunt, omnia ad essentiam Dei pertinere necesse est, cum Deus sit unicum existens, et omnia comprehendat."[7] In diesen im Februar 1770 zu Papier gebrachten Sätzen haben wir das philosophische Resultat von Goethes Begegnung mit Pietismus und Hermetik zu sehen, und es scheint unter mancherlei Sinnwandlungen noch Gültigkeit bis in die spätesten Tage des Dichters behalten zu haben, bis in die Abfassungszeit von *Dichtung und Wahrheit*. Wir müssen den nun sichtbaren Widerspruch der Quellen daher genau umgekehrt auflösen und mit unserem Zweifel bei denjenigen von Goethes Selbstzeugnissen ansetzen, die von dieser Bedeutung seiner hermetischen Interessen irgendwelche Abstriche zu machen versuchen und dafür gerade von der Forschung leider nur allzulange mit deutlicher Bevorzugung belohnt worden sind.

Warum ignoriert *Dichtung und Wahrheit* an den Hauptstellen über den Okkultismus des Frankfurter Intervalls gerade jene philosophische Dimension, die uns so unumwunden von der anfangs zitierten Stelle bezeugt wird? Warum überhaupt dieses wiederholte Ansetzen: umständlich sei zwar schon von der Beschäftigung mit den übersinnlichen Dingen die Rede gewesen, trotzdem müsse aber noch einmal auf sie eingegangen werden? Die Antwort ergibt sich von selbst, wenn wir sehen, auf welche Weise Goethe seine Begegnung mit den hermetischen Dingen darstellt. Der Autobiograph macht daraus – wie so häufig in diesen Memoiren[8] – eine dramatische Episode: jene „Novelle" von der wunderbaren Heilung, die dem hermetischen Arzt mittels eines Universalpräparats in der höchsten Todesnot des jungen Patienten gelang. Daß dies die Absicht war, nämlich die Begegnung mit der Hermetik als chemisches Beiwerk der Frankfurter Krankheitsmonate in Erscheinung treten zu lassen, das geht klar aus dem biographischen Schema zum Jahre 1769 hervor, das Goethe als Skizze bei der Abfas-

Dr. med. Christian Friedrich Richter (1676–1711)
Stich von Martin Bernigeroth, Kupferstichkabinett der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden

Waisenhausarzt in Halle. Er begründete die Hallesche „Medicamenten-Expedition", die nach Rezepten aus frommer Hinterlassenschaft Wundermittel herstellte und mit großem Erfolg vertrieb.

Jakob Reinbold Spielmann (1722–1783)
Zeitgenössischer Stich, Österreichische Nationalbibliothek Wien

Professor für Rhetorik, Chemie und Botanik in Straßburg, wo Goethe 1770/71 seine Vorlesungen besuchte. In seiner Dissertation „de principio salino" von 1748 verbindet er alchimistische Gedanken mit Stahls Phlogiston-Hypothese.

sung des 8. Buchs von *Dichtung und Wahrheit* vorlag. Dort heißt es: „Krankheitsdauer. – Arzt. – Mutter. – Freundin. – Moser. Von Creuz ff. – Mystik. Chemie. – Herrenhutianism. – Arnolds Kirchen- und Ketzerg. – Wiederherstellung. – Versuch zu radiren. – Des Übels Entdeckung."[9] Krankheit und Heilung sollten also den Rahmen abgeben, dem jedes weitere Thema untergeordnet war. An dieses Schema hält sich die Ausarbeitung zuerst auch ziemlich treu, und hier war kein Platz für philosophische Neigungen des Patienten, die unabhängig von den Handlungselementen der Novelle gewesen wären. Alles, was von philosophischen und hermetischen Dingen überhaupt zur Sprache kommt, erscheint vielmehr im Konnex mit hermetischer Chemie oder Medizin. Der eine der beiden Ärzte habe über „einige geheimnisvolle selbstbereitete Arzneien" verfügt, darunter insbesondere über ein „wichtiges Salz", eine Art Panazee, mit welcher er sehr geheimtat, die nur – da der Arzt „unter die abgesonderten Frommen" gehörte – Gläubigen bekannt war und von welcher noch niemand etwas gesehen „oder die Wirkung davon verspürt" hatte.[10] Niemand durfte davon laut sprechen, weil in Frankfurt den Ärzten „die eigene Dispensation" streng verboten war.[11]

So beginnt der Bericht Goethes über seine Bekanntschaft mit dem frommen Kreis, der sich um das Fräulein von Klettenberg gruppiert hatte. Gleich einleitend wird der Hauptton auf die pharmazeutische Rolle des Arztes gesetzt, auf die *Dinge*, die mit seiner Medizin verbunden sind. Erst als Nebenton tritt der religiöse Charakter und die philosophisch-religiöse Grundlage dieser Pharmazeutik noch sekundär hinzu: „Um den Glauben an die Möglichkeit eines solchen Universalmittels zu erregen und zu stärken, hatte der Arzt seinen Patienten, wo er nur einige Empfänglichkeit fand, gewisse mystische chemisch-alchemische Bücher empfohlen und zu verstehen gegeben, daß man durch eigenes Studium derselben gar wohl dahin gelangen könne, jenes Kleinod selbst zu erwerben, welches umso notwendiger sei, als die Bereitung sich sowohl aus physischen als besonders aus moralischen Gründen nicht wohl überliefern lasse, ja daß man, um jenes große Werk einzusehen, hervorzubringen und zu benutzen, die Geheimnisse der Natur im Zusammenhang kennen müsse, weil es nichts Einzelnes, sondern etwas Universelles sei, und auch wohl unter verschiedenen Formen und Gestalten hervorgebracht werden könne."[12] Dem aufmerksamen Leser von *Dichtung und Wahrheit* entgeht nun zwar die Verknüpfung der pharmazeutischen Seite dieser hermetischen Medizin mit einer moralischen und theoretischen Seite nicht. Er übersieht auch schwerlich, daß den Patienten hier eine ganze Naturphilosophie aufgedrängt wurde. Aber alles bleibt im Dinghaften, Technischen, und damit – weil nur Wirkung, aber nicht Wahrheit gesucht wird – im geistig Unverbindlichen. Es kann sich der durchschnittliche Leser des Eindrucks kaum erwehren, daß Goethe sich hier bloß auf eine Art von Bastelabenteuer eingelassen habe, dessen Ausgang rein empirisch abzuwarten war, also soviel mit Lotteriegewinn wie

mit Erkenntnis zu tun gehabt habe. Ein besonnener Prüfung anheimgestelltes philosophisches Wesen dieser Medizin scheint ebenso fernzuliegen wie ein wirkliches philosophisches Interesse.

In der gleichen unverbindlichen Weise kann Goethe dann auch auf Georg von Wellings *Opus mago-cabbalisticum & theosophicum*, das er mit dem Fräulein von Klettenberg gemeinsam las, zu sprechen kommen und hinzufügen: „Gedachtes Werk erwähnt seiner Vorgänger mit vielen Ehren, und wir wurden daher angeregt, jene Quellen selbst aufzusuchen. Wir wendeten uns nun an die Werke des Theophrastus Paracelsus und Basilius Valentinus, nicht weniger an Helmont, Starckey und andere, deren mehr oder weniger auf Natur und Einbildung beruhende Lehren und Vorschriften wir einzusehen und zu befolgen suchten. Mir wollte besonders die ‚Aurea Catena Homeri' gefallen, wodurch die Natur, wenn auch vielleicht auf phantastische Weise, in einer schönen Verknüpfung dargestellt wird."[13] Wellings Buch und die *Aurea Catena Homeri*[14] sind allerdings alles andere als alchimistisch-pharmazeutische Lehrbücher oder Vorschriften.[15] Welling betont ja selbst: „Kein Recept oder Processe sind in unsern Schrifften zu suchen, sonsten würden dieselbe gar unvernünfftig den Titul Opus Mago-Cabbalisticum & Theosophicum führen."[16] Aber so wie Goethe erzählt, muß der Leser auch diesen Abschnitt wieder zur hermetischen Praxis rechnen. Um hierbei noch ein übriges zu tun, leitet Goethe ihn ein, indem er an die schon zitierten Anweisungen des Arztes die Bemerkung anfügt: „Meine Freundin hatte auf diese lockenden Worte gehorcht. Das Heil des Körpers war zu nahe mit dem Heil der Seele verwandt; und könnte je eine größere Wohltat, eine größere Barmherzigkeit auch an andern ausgeübt werden, als wenn man sich ein Mittel zu eigen machte, wodurch so manches Leiden gestillt, so manche Gefahr abgelehnt werden könnte? Sie hatte schon insgeheim Wellings ‚Opus mago-cabbalisticum' studiert [...] . Es bedurfte nur einer geringen Anregung, um auch mir diese Krankheit zu inokulieren. Ich schaffte das Werk an, das wie alle Schriften dieser Art seinen Stammbaum in gerader Linie bis zur Neuplatonischen Schule verfolgen konnte."[17] Es geht immerzu um das „Mittel", um die wunderwirkende Panazee. Ein genaueres Hinsehen bringt freilich den Eindruck, es sei bei solchen Lektüren nur um Anleitung zur Gewinnung des Universalmittels gegangen, ins Wanken. Das hermetische Studium Goethes fällt in die Zeit der Bettlägerigkeit (Dezember 1768 bis März 1769),[18] wo also an Laborieren nicht zu denken war. Erst nach der Wiederherstellung und „durch eine bessere Jahreszeit begünstigt"[19] fing Goethe an, mit Glaskolben und Windöfchen umzugehen. Der aufmerksame Leser wird sich also ausrechnen, daß dieser Zauberlehrling bereits ein halbes Jahr lang hermetische Theorie in sich eingesogen hatte, als die Praxis erst begann. Goethes Darstellung verdunkelt diesen Tatbestand aber absichtlich, um eines klar erkennbaren Zwecks willen: die hermetische Kunst des Lehrlings verweist auf die hermetische Kunst des Meisters. Gleich anschließend erzählt der Autobiograph ja die Episode,

die das Thema von den Wunderarzneien krönt: Goethes geheimnisvolle Rettung durch eben jenes vielgesuchte Salz, das der hermetische Arzt schon besaß. Und so ist das abschließende Wort über die Krankheitszeit im engeren Sinn noch einmal auf die handfeste Medizin selbst bezogen: „Ich darf nicht sagen, wie sehr dieses [Ereignis] den Glauben an unsern Arzt und den Fleiß, uns eines solchen Schatzes teilhaftig zu machen, stärkte und erhöhte."[20]

Die schriftstellerische Kunst, die Goethe bei dieser novellistischen Darstellung seiner Krankheit fraglos entfaltet, wird also erkauft mit der Verharmlosung seiner Begegnung mit der Hermetik. Die hermetische Praxis erscheint hier als das Primäre, ja Einzige. In Wirklichkeit war sie etwas Sekundäres. Daß der Tenor des Berichts dem Autobiographen schließlich selbst nicht mehr der Sache angemessen zu sein schien, beweist dann eben jene Stelle, die er folgen läßt und die wir an den Anfang dieses Abschnitts gerückt haben. Gerade das Wiederaufnehmen des Themas und das Ruckartige des Tonwechsels verrät dabei das im Grunde Unzulässige, das in der aus schriftstellerischen Rücksichten praktizierten Trennung der chemischen Hermetik von der mystisch-philosophischen Hermetik lag. Es ist, als ob sich Goethe zum Schluß dieses 8. Buches von *Dichtung und Wahrheit* noch einmal zur Ordnung rufe – von den Schriftstellerpflichten zu den Pflichten des Memoirenschreibers.

Diese Pflichten fördern dann noch mehr zutage. Schien er sich von den hermetischen Dingen nicht schon verabschieden zu wollen, nachdem er sich im Ausklang der chemischen Episode noch geradezu als „Halbadept" bezeichnet hatte und von seinem Interesse an Boerhaaves medizinischen Schriften berichtete?[21] Folgten nicht lange Einschaltungen über die Durchsicht der Leipziger Korrespondenz, über seine dichterischen Arbeiten, sein Zeichnen, ja sogar über den Wert des Kartenspiels und die Ausbildung der Handschrift?[22] Aber dann der Ruck zurück, und nun, auf fast gewaltsame Weise also, erzwingt sich am Schluß des 8. Buchs noch etwas höchst Seltsames und Befremdliches, nämlich der vieldiskutierte Luzifer-Mythos seinen Einlaß in die Autobiographie. Ihn hatte kein biographisches Schema vorgesehen, und er ist in der Tat mit dem Tenor kaum vereinbar, auf den Goethes Beschäftigung mit den mystisch-alchimistischen Büchern vorher gestimmt schien. Und nun erst, bei dieser nochmaligen Rückkehr zu den Interessen an den „übersinnlichen Dingen", wie es jetzt überraschend heißt, bekennt sich Goethe auch zu dem Begriff Hermetik. „Da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch eine eigene Religion", berichtet Goethe anschließend an die Erwähnung seiner Lektüre von Gottfried Arnolds *Ketzerhistorie*, „so kam mir nichts natürlicher vor, als daß ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses tat ich mit vieler Behaglichkeit. Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah."[23] Es läßt sich also schwerlich be-

haupten, Goethe habe in *Dichtung und Wahrheit* über die Relevanz der Hermetik für seinen geistigen Entwicklungsgang keine Angaben gemacht. Er weist ihr zwar einen Platz am Rande zu, aber dies doch in einer Darstellung, die um ihrer schriftstellerischen Gesamtkonzeption willen kaum der rechte Ort sein konnte, philosophische Dinge so zentral und in der Breite und Objektivität zu berichten, die ihnen vom Gewicht der Sache her zugekommen wäre. Rechnen wir noch eine gewisse ironische Distanz hinzu („Behaglichkeit"!), die der Autobiograph nach fast fünfzig verflossenen Jahren zwar nicht den Resultaten, aber doch den Begründungen dieser Hermetik seiner Jugendzeit gegenüber innerlich beobachtete, so wissen wir, wo wir in den Zeugnissen hinzuzuaddieren haben.

Immerhin weiß Goethe sich der Bedeutung dieser hermetischen Spekulationen noch so klar zu erinnern, daß er sie auch in die Darstellung der Straßburger Studienzeit hie und da einflicht. Einmal spricht er davon, daß er seit Leipzig sich kaum mehr mit der aktuellen deutschen Literatur beschäftigt hatte, und als Grund dafür gibt er an: „Mich hatten jene mystisch-religiösen chemischen Beschäftigungen in dunkle Regionen geführt, und was seit einigen Jahren in der weiten literarischen Welt vorgegangen, war mir meistens fremd geblieben."[24] Die Beschäftigung mit der Hermetik (die wir hier vorerst im weitesten Sinne nehmen) hatte in Frankfurt also sogar die schöngeistigen Interessen in den Hintergrund gedrängt. Doch auch in Straßburg stand die Hermetik dann offenbar noch im Brennpunkt seiner geistigen Beschäftigungen. Denn wenn sich Goethe vornahm, vom zweiten Straßburger Semester an recht fleißig Chemie und Anatomie zu studieren, so deshalb, wie *Dichtung und Wahrheit* berichtet, „weil ich bei unserer Sozietät durch meine wunderlichen Vor- oder vielmehr Überkenntnisse schon einiges Ansehen und Zutrauen erworben hatte."[25] Das kann sich nur auf die hier ganz deutlich als Naturphilosophie erkennbaren Kenntnisse beziehen, in die Goethe unter Anleitung seines Arztes eingeweiht worden war. Eine weitere Stelle in Goethes Bericht über die Straßburger Zeit öffnet uns darüber hinaus den Blick dafür, wie weit der junge Goethe bereit war, sich zu dieser seiner Hermetik zu bekennen. In dem eben zitierten Satz von den „Vor- und Überkenntnissen" hat es den Anschein, als wäre Goethe mit diesen Dingen frei aus sich herausgegangen. Dem kann aber nicht so gewesen sein. Im engeren Freundeskreis und unter Kommilitonen, auch soweit es um medizinische Erörterungen in Ergänzung der Fakultätswissenschaft gegangen sein mochte, dürfte Goethe seinen Spekulationen freien und ungehemmten Lauf gelassen haben. Gegenüber anderen lag ihm seine Weisheit zwar auf der Zunge, scheint dann aber doch mit Vorbedacht verschwiegen worden zu sein. Dies war etwa, wie uns wiederum *Dichtung und Wahrheit* überliefert, bei Herder der Fall. Dessen kritisch-verletzender Art wollte Goethe die geheimsten Schätze und Überzeugungen seines Herzens nicht aussetzen. So verschweigt er ihm bekanntlich die sich bereits entwickelnden Pläne des *Götz von Berlichingen* und des *Faust*. Und er fährt in der Auto-

biographie gerade an der Stelle, wo dies festgehalten wird, mit den Worten fort: „Am meisten aber verbarg ich vor Herdern meine mystisch-kabbalistische Chemie und was sich darauf bezog, ob ich mich gleich noch sehr gern heimlich beschäftigte, sie konsequenter auszubilden, als man sie mir überliefert hatte."[26] Wiederum wird hier ziemlich beiläufig offenbar, welche Bedeutung die hermetischen Spekulationen für Goethe sogar noch während der Straßburger Semester hatten. Sie kommen unmittelbar neben die dichterischen Entwürfe zu stehen, und wir sehen deutlich, daß sie bereits den Charakter einer eigenen philosophischen Weltorientierung angenommen hatten, sich bereits leise aus dem geistigen Milieu zu lösen begannen, in welchem Goethe die Hermetik zuerst angetroffen hatte.

Dieses Beispiel abweisenden Schweigens steht nicht allein, und gerade deshalb müssen wir annehmen, daß hier ein weiterer Grund sich abzeichnet, weshalb uns über die Bedeutung der Hermetik für den jungen Goethe so unverhältnismäßig wenig Nachrichten zur Verfügung stehen. Die Parallele findet sich in Goethes Briefen an Ernst Theodor Langer. An ihn schreibt er am 11. Mai 1770, fast am Schluß eines langen Briefs über seine ersten Straßburger Wochen: „Und dann, such ich unter der Hand, mir eine kleine literarische Kenntnis der großen Bücher zu verschaffen, die der gelehrte Pöbel theils bewundert, theils verlacht, und beydes weil er sie nicht versteht; deren Geheimniße aber zu ergründen nur ein Pekulium für den empfindsamen Weisen ist. Lieber Langer, es ist doch würcklich eine Freude wenn man jung ist und die Insuffizienz des größten Theils der Gelehrsamkeit eingesehen hat, noch auf so einen Schatz zu stosen. O es ist eine gar lange Reihe, von Hermes Tafel, biß auf Wielands Musarion."[27] Hier wird zwar nicht – wie gegenüber Herder – das ganze Interesse an der Hermetik verheimlicht, aber doch offensichtlich versucht, dieses Interesse als eine bibliophile Liebhaberei erscheinen zu lassen. Wir dürfen uns aber auch mit diesem Anschein nicht zufriedengeben, auch die Antiquars-Pose nicht für bare Münze nehmen. Denn die Kluft, die zwischen dieser vorgeblichen Bibliophilie der Straßburger Zeit und den Nachrichten von Goethes Autobiographie entstehen muß, ist unüberbrückbar, und wenn wir in einem anderen Brief aus dem gleichen Jahr 1770 die Worte lesen: „Die Chymie ist noch immer meine heimlich Geliebte",[28] so wird die Diskrepanz des Langer-Briefs zur tatsächlichen geistigen Situation der ersten Straßburger Zeit auch aus einer direkten Quelle evident. Zugleich ist uns das eben zitierte, sehr lakonische Bekenntnis in dem Brief an Cordata ein dritter Beweis für die unverkennbare Zurückhaltung, die Goethe sich bei der Beschäftigung mit den hermetischen Dingen auferlegt haben muß – zumindest jedenfalls Personen gegenüber, deren Rückfragen er nicht gut hätte ausweichen können.

Die Frage stellt sich, ob es Motive gegeben hat, die den jungen Goethe zu solchen Verheimlichungen und Verschleierungen nötigen konnten, und welches diese Motive waren. Die Antwort liegt nahe. Goethe meidet natürlich den Anstoß, den seine Meinungen erregen könnten. Aber diese Hal-

tung gründete zudem bereits in philosophischen Überzeugungen, mit denen wir uns noch zu befassen haben werden. Das Fräulein von Klettenberg war eine überzeugte Christin. Herder und Langer dagegen waren „vernünftige Leute",[29] aufgeklärte Zeitgenossen, bei denen Goethe die ablehnende Durchschnittsmeinung der Aufklärung über die Hermetik voraussetzen mußte, wohl sogar schon kennengelernt hatte. Er hatte keine Lust, sich in Gegensatz zu anderer Leute Vorurteile zu setzen. Im Gegenteil: er paßte sich diesen Vorurteilen an, wo sich ein Wort nicht umgehen ließ. Vielleicht lohnt es sich daher, uns mit der Durchschnittsmeinung der Aufklärung über die Hermetik, mit den großzügigsten Positionen ihrer Toleranz in diesen Dingen näher bekannt zu machen. Denn wir können dann ermessen, wie weit die in *Dichtung und Wahrheit* und in den Jugendbriefen zu beobachtenden Vorwände bereits von der Zeitmeinung vorgeprägt und zur Verfügung gestellt waren.

Sehr gut informiert uns darüber das aufklärerische Standardwerk über die Hermetik, die dreibändige *Histoire de la Philosophie Hermétique* des Abbé Lenglet du Fresnoy von 1742.[30] Dieses Werk hatte deshalb einen so breiten Publikumserfolg,[31] weil es ausdrücklich der Interessenrichtung der Zeitgenossen entsprechen wollte: „Voilà le goût du siècle. Hé-bien je le satisfais par les Trois parties de mon ouvrage. L'homme du monde prendra donc l'historique du Premier Volume; l'artiste méditera follement [!] le Second Volume, et le curieux de livres ne s'attachera qu'au Troisième."[32] Es spiegeln sich in diesem Aufbau des Werks also drei Bereiche, diejenigen, die auch der Aufklärer an der Hermetik interessiert ernst nahm, nämlich erstens ihre als Quellenmaterial wichtige und imponierende religionsphilosophische Tradition, zweitens ihre noch nicht ganz widerlegten chemisch-medizinischen Rezepte und schließlich drittens ihr Reichtum an seltenen und daher wertvollen, altehrwürdigen Schriften. Lenglet du Fresnoy gibt für sich selbst zwar einen völlig skeptischen Standpunkt vor,[33] aber allein die Tatsache seines Buches zeugt von der anhaltenden Popularität der Hermetik auf den drei genannten Gebieten – und wohl auch von einer ursprünglichen Faszinierthеit des Verfassers selbst. Wenn wir nun wieder zu Goethes Selbstzeugnissen über seine Beschäftigung mit der Hermetik hinüberblikken, so wird ohne weiteres klar, warum er beispielsweise gegenüber Langer den bibliophilen Aspekt seiner Interessen so stark hervorkehrt. Langer war ein „Gelehrter und vorzüglich Bücherkenner"[34] wie ihn die Autobiographie Goethes charakterisiert. So konnte der Straßburger Student damit rechnen, daß der vernünftige Mann Verständnis wenigstens für die literarische Seite der Hermetik aufbringen würde; er macht ihn also von dieser Seite her mit der Hauptbeschäftigung seiner Straßburger Nebenstunden vertraut, wobei das glühende philosophische Interesse, das er an diesen literarischen Überlieferungen nahm, allerdings wie ein rotes Innenfutter nach außen schlägt und auch einem Langer erkennbar, zumindest erahnbar werden mußte.[35] Des gleichen literarisch-bibliophilen Vorwands könnte

sich Goethe auch Herder gegenüber zuerst bedient haben, hier allerdings nur als eine Art Versuchsballon, der zu negativem Ergebnis führte. Erinnern wir uns, daß *Dichtung und Wahrheit* über Goethes Vorliebe für Ovid berichtet und über den scharfen Widerspruch, den diese Vorliebe von seiten Herders erfahren mußte.[36] Es wäre durchaus denkbar, daß Goethe in dieser Straßburger Zeit Ovid speziell um des Anfangs der *Metamorphosen* willen geschätzt hat. Der dort befindliche poetische Bericht über das uranfängliche Chaos und die Weltschöpfung paßte gut zur Kosmogonie des Luzifer-Mythos,[37] aber diese Metamorphosen überhaupt gehörten zu sehr zur emblematischen Argumentation der Alchimisten, als daß uns diese Hypothese nicht gestattet sein dürfte.[38] Es wäre daher möglich, daß Goethe mittels eines Gesprächs über Ovid Herders Stellung zur Hermetik auszukundschaften suchte. Nachdem dieser Versuch eindeutig genug ausgefallen war, mochte Goethe um so entschlossener seine hermetischen Überzeugungen für sich behalten haben.

Wie uns Lenglet du Fresnoy zeigt, erweckte überdies auch die hermetische Medizin noch das Interesse und die Duldung der Zeit, besonders in Deutschland. Dort blühte als Grundlage dieser Medizin nach wie vor noch allerorten die Alchimie. „Les Allemands", schreibt Lenglet, „ont encore aujourd'hui beaucoup plus d'artistes que toutes les autres nations rassemblées."[39] Und in dem Kapitel, das sich mit dem „Etat actuel de la Science Hermétique" befaßt, berichtet er über die deutschen Hermetiker noch weiter: „Rien ne passe la fécondité des Allemands; tout homme qui, parmi eux, se mêle de Médecine et de Pharmacie arbore à l'instant le titre de chimiste; et de la Chimie vulgaire et raisonnable, ils passent aisément à la Chimie hermétique; c'est même ce qui leur donne de la réputation."[40] Das dürfte etwas pointiert, im ganzen aber doch richtig bemerkt sein: bei dem noch sehr niederen Stand der exakten medizinischen Kenntnisse erhofften sich gerade in Deutschland die geistig regsameren Ärzte und die breiten, noch sehr religiösen Schichten der Bevölkerung Hilfe und Heilung von wirksamen, wenn schon nicht durchschaubaren Wundermitteln.[41] Die hermetische Medizin erhielt sich daher noch für lange Zeit in der Publikumsgunst,[42] wie sie sich ja nach Art und Anhängerschaft auch heutzutage, wenn auch unter verändertem Namen und für begrenztere Kreise, noch behauptet. Hier haben wir damit wohl die Erklärung dafür, warum es für den Autobiographen Goethe naheliegen mußte, seine Beschäftigung mit der Hermetik als Beschäftigung mit der hermetischen Medizin darzustellen. Die novellistische Heilungsgeschichte machte die hermetischen Jugendinteressen einem breiten zeitgenössischen Publikum begreiflich und sympathisch, ja einfach erst akzeptabel. Aber indem wir hier auf das Kriterium durchblicken, nach welchem Goethe die Darstellung seiner jugendlichen Halbadepten-Zeit einrichtete, ermessen wir zugleich, wie wenig uns Goethes Heilungsnovelle abhalten darf, seine Beschäftigung mit der Hermetik für bedeutsamer zu halten, als sie bei seinem Bericht für die literarische Menge in Erscheinung treten wollte.

Lenglet du Fresnoy macht uns noch auf einen dritten Bereich aufmerksam, mit welchem die Hermetik den Aufklärern noch etwas zu sagen hatte, auf die Geschichte ihrer Traditionen. Es ist eine Tatsache, daß die Hermetik im 18. Jahrhundert der Diskussion um eine „natürliche Religion", also dem Deismus, einen gewichtigen Teil ihres Argumentationsarsenals lieferte.[43] Dieses Interesse läßt sich schon beim Stammvater des Deismus, bei Lord Herbert von Cherbury nachweisen; bei ihm heißt die hermetische Tradition „Magie"; er hat sie ebensosehr studiert wie die „Philosophie".[44] Das 18. Jahrhundert, zuerst auf der Suche nach der natürlichen Gottesverehrung und später nach der Einheit der Welt, bringt mit seinem Eklektizismus nach und nach wieder all jene philosophischen Strömungen und Epochen ans Licht des zeitgenössischen Bewußtseins, die von jeher zur Tradition, zur historischen *Aurea Catena* der Hermetik gerechnet wurden – einfach deshalb, weil die Hermetik in allen ihren geschichtlichen Perioden und individuellen Ausprägungen schon an sich religiöse Philosophie ist. Sie versprach daher die religiöse Philosophie in der Quintessenz zu bieten, die religiöse *philosophia perennis*. Man muß diesen Zug der geistigen Zeitphysiognomie beachten, wenn man dann in Goethes Autobiographie davon liest, daß er sich mit vieler Behaglichkeit seine „eigene Religion" gebildet habe. Mit dieser Religion kann nichts anderes als eine individuell erdachte Form eben jener „natürlichen Religion" gemeint sein, nach der das ganze gebildete 18. Jahrhundert, wenn auch auf vielerlei Wegen und mit sehr unterschiedlichen Resultaten, strebte. Diese natürliche Religion assoziiert ja schon der Wortlaut von Goethes Bericht, wenn es heißt, es sei ihm nichts „natürlicher" vorgekommen, als sich eine eigene Religion zu bilden. Und der aufklärerische Eklektizismus, mit dem das 18. Jahrhundert bei der Ausbildung seiner „natürlichen Religion" zu Werke ging, tritt ja offen zutage, wenn Goethe berichtet: „Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her."[45]

Goethe stellt sich mit seinen hermetischen Interessen also nicht völlig abseits von seinen aufklärerischen Zeitgenossen. In der Tat wäre es ja seltsam, wenn der junge Goethe von der aufklärerischen Beurteilung der Hermetik selbst unberührt geblieben wäre. Sich mit dem herkömmlichen mystischen Selbstverständnis der hermetischen Tradition zu identifizieren, das mag im 18. Jahrhundert für einige religiöse Enthusiasten, alchimistische Wundergläubige und okkultistische Schwärmer noch in Frage gekommen sein,[46] aber doch nicht mehr für Goethe, zumindest nicht mehr während der ferneren Entwicklung seiner hermetischen Spekulationen, also spätestens seit seiner Straßburger Zeit. Und doch ging Goethes private Hermetik in einer Hinsicht über den Deismus hinaus und mußte daher jeden Aufklärer zutiefst befremden: sie zielte nicht mehr allein auf die natürliche Gottesverehrung und vernunftgebotene Moral der Epoche, auf die zum Humanismus verallgemeinerte christliche Mystik,[47] sondern ging von hier zu naturphilosophischen, medizinischen und chemischen „Überkenntnis-

sen" weiter. Da erst lag dann der Anstoß, den Langer und Herder unvermeidlich genommen hätten, und hier erst beginnt das Eigene von Goethes Hermetik wie auch seine Zurückhaltung, sein Schweigen.

Die Untersuchung und kritische Würdigung von Goethes Selbstzeugnissen enthüllt demnach sowohl das wahre Motiv von Goethes Beschäftigung mit der Hermetik – seine aufklärerische Suche nach der philosophischen, der „natürlichen" Religion – als auch die vorgewendeten Motive, die verhindert haben, daß wir über diese Beschäftigung so eingehend und so unverstellt informiert sind, wie sie es ihrer Bedeutung nach verdienen. Haben wir die Quellen aller erkennbarer sekundärer Rücksichten entkleidet, so bleibt mit großer Glaubwürdigkeit Goethes Zeugnis bestehen, daß die Frankfurter Krankheitszeit „ein- für allemal" eine philosophische Rechenschaft über sein Verhältnis als lebendiges Geschöpf und geistige Individualität zu den „übersinnlichen Dingen" erbracht habe. Andrerseits sehen wir, weshalb Goethes Beschäftigung mit der hermetischen Philosophie und die okkulten Lektüren des kranken Studenten den Lesern von *Dichtung und Wahrheit* bisher so leicht und problemlos eingegangen sind. Goethe hatte auf diese Wirkung seines Berichts bewußt hingearbeitet, ein Verhalten, das schon seine Jugendbriefe bestimmte. Er glaubte eben nicht, daß diese privatesten Gedanken und Überzeugungen geeignet waren, einer von ihm völlig verschiedenen Umwelt offenbar gemacht zu werden. Die Geschichte der Goethe-Biographien und der Goetheverehrung hat Goethe übrigens recht gegeben. Dort wußte man gerade mit den okkulten Interessen der Frankfurter Krankheitszeit immer recht wenig anzufangen, sah sich von ihnen – trotz *Faust* – immer etwas in Verlegenheit gebracht. Je weniger die Rede darauf kam, desto besser war es für Goethes Popularität unter den Gebildeten.[48] Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Goethe sollte sich jedoch von der am Tage liegenden Zurückhaltung des Briefschreibers und Schriftstellers Goethe nicht länger blenden lassen, noch weniger mit einem Verständnis des jungen Goethe weiter vorliebnehmen, das auf solchen Schein der Zeugnisse gebaut ist. Wir müssen deshalb auch bei dieser Untersuchung von der aufgezeigten Voraussetzung aus weiterforschen, daß im Wortlaut der Quellen allenfalls stellenweise – und immer wieder von Sekundärmotiven der Gelegenheit verdunkelt – der Umfang und das ganze Gewicht von Goethes hermetischen Jugendinteressen zum Vorschein kommt. Es bleibt daraus als nächste Aufgabe, dem Charakter von Goethes früher Hermetik näher nachzugehen – nachzuprüfen, um wieviel das wirkliche Gewicht dieses Interesses über dem von den Selbstzeugnissen angezeigten lag.

B. GOETHES „PIETISTISCHE PERIODE"

Die zweite Korrektur, die wir zur Fundierung unseres Themas am bisherigen Bild des jungen Goethe vorzunehmen haben, betrifft seine Christlichkeit während des Frankfurter Intervalls und während der ersten Straßburger Zeit. Nachdem Paul Zimmermann im Jahre 1922 die Briefe an Ernst Theodor Langer wiederaufgefunden hatte, war es zur vorherrschenden Meinung der Forschung geworden, daß sich Goethe an der Jahreswende 1768/69 in aller Form zum Christentum des Klettenberg-Kreises bekehrt habe.[49] Der Brief vom 17. Januar 1769 schien darüber volle Gewißheit zu geben, denn dort heißt es: „Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren."[50] Es liegt auf der Hand, wie sehr die Frage dieser „Bekehrung" für unser Thema von Belang ist: nicht nur, daß mit wirklicher Gläubigkeit jedes philosophische Interesse des jungen Goethe im Bann des Bekehrungserlebnisses zu einem theologischen hätte werden müssen – auch die hermetischen Beschäftigungen der Rekonvaleszenz hätten dann mehr oder weniger Nebenwerk-Charakter, wären Mitgift der „radikalpietistischen" Frömmigkeit, Adiaphora eines Glaubens, der allerlei barocke Traditionen forterbte, wären jedenfalls aber kein Bereich eigener, individueller und philosophischer Orientierung mehr gewesen. Diesen Standpunkt vertrat 1943 in der Tat etwa Bruno A. Wachsmuth in seinem wichtigen Aufsatz über „Goethe und die Magie", der im übrigen schon sehr nahe an unsere Position herankommt.[51]

Wenn wir solcher Auffassung von Goethes Christlichkeit und seiner Beschäftigung mit der Hermetik nicht zustimmen, so erscheint dies von vornherein schon deshalb gerechtfertigt, weil sie sich zu sehr von Goethes Autobiographie entfernt. Dort ist von einer „Bekehrung" nicht die Rede, um so mehr aber – wir haben es bereits gesehen – von einer „eigenen Religion", die dann Wachsmuth konsequenterweise nicht wahrhaben darf, zumindest nicht in dieser „pietistischen Periode".[52] Wir glauben aber außerdem, daß auch die Quellen aus dieser Frankfurter Krankheits- und Rekonvaleszenzzeit bei richtiger Würdigung nicht erlauben, der „Bekehrung" Goethes eine so tiefgreifende Bedeutung beizumessen, daß sie die Ausbildung einer eigenen philosophischen Weltanschauung auch nur unterbrochen hätte. Wir meinen vielmehr, daß genau parallel zu dem, was wir im vorigen Abschnitt dargelegt haben, auch in der Christlichkeit des jungen Goethe eine esoterische Schicht von einer exoterischen überdeckt wird: die innere „Privatreligion" von einem öffentlichen Bekenntnis.[53] Daß Goethe also auch hier, wo es um sein religiöses Auftreten geht, den ‚Schirm' des Einverständnisses mit seinen Zeitgenossen sucht, solange es nur irgend mit persönlicher Wahrhaftigkeit zu vereinbaren ist, daß er aber auch hier hinter diesem Schirm eigene geistige Wege geht, die so wenig mit den christlichen Überzeugungen der Frankfurter Frommen verwechselt werden dürfen wie seine

hermetischen „Überkenntnisse" mit der gemeinaufklärerischen Freude an Bibliophilie und Antiquitäten.

Den Beweis für diese unsere Auffassung können wir am leichtesten vom Ende der pietistischen Periode her erbringen. In seiner Straßburger Dissertation *Jesus autor et judex sacrorum*, die verlorengegangen ist, über die wir aber durch einen glücklich erhalten gebliebenen Brief des Straßburger Professors Metzger vom 7. August 1771 unterrichtet sind,[54] hat Goethe die höchst anstößige Meinung vertreten, daß die christliche Religion eine gesunde politische Maßnahme sei (une saine politique), daß die Person Jesu Christi von einigen Weisen (quelques autres savants), die als die eigentlichen Gründer des Christentums anzusehen wären, zu diesem politischen Zweck vorgegeben worden sei.[55] Zumindest der Tenor dieser Dissertation, die sich vor dem Hintergrund eines „pietistischen" Goethe doch seltsam ausnehmen möchte, wird auch von *Dichtung und Wahrheit* bestätigt: „Ich hatte mir in meinem jugendlichen Sinne festgesetzt, daß der Staat, der Gesetzgeber, das Recht habe, einen Kultus zu bestimmen, nach welchem die Geistlichkeit lehren und sich benehmen solle, die Laien hingegen sich äußerlich und öffentlich genau zu richten hätten; übrigens sollte die Frage nicht sein, was jeder bei sich denke, fühle oder sinne. Dadurch glaubte ich alle Kollisionen auf einmal gehoben zu haben."[56] So spärlich diese Nachrichten sein mögen, wir ersehen aus ihnen doch soviel, daß Goethe sich am Ende seiner Straßburger Zeit vom Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens innerlich gelöst hatte, und wir sehen auch, wie es zu dieser Loslösung gekommen sein muß. Sie lag in der Scheidung zwischen innerer Privatüberzeugung und öffentlichem Bekenntnis begründet. Denn von hier aus konnte es nicht mehr weit bis zu der Auffassung sein, daß alle öffentlich festgesetzte und bekannte Religion wenig mit der Wahrheit, um so mehr aber mit den moralischen Zwecken des Staates zu tun habe, daß also auch das christliche Religionsbekenntnis allenfalls den Staatsbürger, aber nicht das denkende und wahrheitsuchende Individuum angehe. Wenn wir in den Ansichten der Straßburger Dissertation einen ‚ideologischen Überbau' der eigenen individuellen Situation, ein ins philosophierende Bewußtsein gehobenes Ergebnis einer persönlichen Auseinandersetzung sehen dürfen, wie dies zweifellos naheliegt, so werden wir gut tun, die ‚pietistische Periode' des jungen Goethe von Anfang an auf diese an ihrem Ende evident werdende innere Distanzierung zum äußerlichen Religionsbekenntnis abzuhorchen. Ja, das eigentliche Hauptproblem von Goethes ‚pietistischer Periode' scheint unter diesem Aspekt in der Diskrepanz zwischen äußerlich an ihn herangetragenem Bekenntnis und innerlichem, selbständigem und vernünftigem Begreifen der Welt, also zwischen Glauben und Philosophie zu liegen.

Die beiden Bereiche von Glauben und Philosophie müssen schon in den Leipziger Gesprächen mit Langer ineinander verschwommen sein. Es gilt für den Inhalt dieser Unterhaltungen wahrscheinlich, was Goethe zur Ein-

leitung seines diesbezüglichen Berichts ganz allgemein über den damaligen Stand der religiösen Ansichten feststellt: „Die christliche Religion schwankte zwischen ihrem eigenen Historisch-Positiven und einem reinen Deismus, der, auf Sittlichkeit gegründet, wiederum die Moral begründen sollte. Die Verschiedenheit der Charaktere und Denkweisen zeigte sich hier in unendlichen Abstufungen."[57] Man erkennt hier den Konflikt von Glauben und Erkennen als das zentrale Problem einer Zeit, die mit ihren Gemütskräften noch zum angestammten Christentum tendierte und doch von der aufklärerischen Vernunft bereits zu einer philosophischeren, einer allgemeineren Religion der individuellen Entscheidung hingelenkt wurde. Die extreme Behauptung der einen Position schien so unmöglich wie die der anderen, und so blieb es bei einem gewissen individuellen Dafürhalten, bei einem engeren oder weiteren Auslegen der christlichen Anschauungen. Mit Notwendigkeit mußte daraus für die Epoche ebenso wie für den Einzelnen eine religiöse Popularphilosophie entstehen, die den hochgemuten Betrag des überlieferten Katechismus-Glaubens zu einer mehr oder weniger stark gebrochenen Zahl machte. Dies können wir dann auch als den eigentlichen Gegenstand von Goethes Gesprächen mit Langer ansehen.

Denn diese Gespräche waren wesentlich philosophischer Art, dies gilt es festzuhalten. Man darf nicht übersehen, daß Ernst Theodor Langer, so religiös seine Unterhaltung getönt gewesen sein muß, doch sich selbst für noch unbekehrt ansah. Die wiederaufgefundenen Langer-Briefe Goethes haben auch darauf Licht geworfen. „Langer, Ihr tuht wircklich eine Sünde, wenn Ihr Euch nicht bekehrt, denn Ihr habt alle Gabe zum Apostel"[58], so lesen wir im Brief vom 24. November 1768. Und etwaige Zweifel, ob mit solcher Bekehrung möglicherweise nur die Berufung zum theologischen Amt gemeint sein könne, werden in dem Brief vom 17. Januar 1769 ausgeräumt – an jener berühmtesten Stelle der ganzen Korrespondenz: „Sehen Sie lieber Langer, es steht kurios mit uns; Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren. Ihnen jagt er gewiß auch nach, und ich wills erleben, daß er Sie einhohlt, für die Art nur möchte ich nicht gut sagen. Ich binn manchmal hübsch ruhig darüber, manchmal wenn ich stille, ganz stille binn und alles Gute fühle, was aus der ewigen Quelle auf mich geflossen ist. Wenn wir auch noch so lange irre gehn, wir beyde, am Ende wirds doch werden."[59]

Aus diesen Stellen folgt unabweislich, daß Langer in Goethe ein philosophisches Interesse an religiösen Dingen geweckt haben muß, daß er aber weit davon entfernt war, ihn bekehren zu können. Leider geht dies aus *Dichtung und Wahrheit* nicht mit der gleichen Deutlichkeit hervor. Dort heißt es: „Langer, [...] obgleich Gelehrter und vorzüglich Bücherkenner [...], mochte doch der Bibel vor anderen überlieferten Schriften einen besondern Vorzug gönnen und sie als ein Dokument ansehen, woraus wir allein unsern sittlichen und geistigen Stammbaum dartun könnten. Er gehörte unter diejenigen, denen ein unmittelbares Verhältnis zu dem großen

Weltgotte nicht in den Sinn will; ihm war daher eine Vermittelung notwendig, deren Analogon er überall in irdischen und himmlischen Dingen zu finden glaubte [...]. Mit solchen Unterhaltungen verbrachten wir manche Zeit, und er gewann mich als einen getreuen und wohlvorbereiteten Proselyten [...] lieb."[60] Noch mißverständlicher äußert sich die Autobiographie dort, wo sie davon berichtet, der kranke Zuhörer habe die Bibel als ein „göttliches" Buch zu schätzen gelernt und sich besonders dem Neuen Testament mit „Gefühl und Enthusiasmus" zugewendet, „wenn auch Langer bei seinem Glauben zugleich ein sehr verständiger Mann war und fest darauf hielt, daß man [...] sich nicht zur Schwärmerei solle verleiten lassen".[61] Um Glauben im christlichen Sinn handelte es sich beim „Glauben" Langers eben noch keineswegs. Und daß Langer ein „sehr verständiger Mann" war, kann uns nur noch darin bestärken, in ihm einen Vertreter der geistigen Zeitströmung, eben jener religiösen – aber noch nicht naturmystisch weiterentwickelten – Popularphilosophie der Aufklärungszeit zu sehen, deren wir bereits gedacht haben.[62] Dahin deutet ja auch das wenige, das wir über seine Gedanken hören: das Analogiedenken, in dem sich die synthetische Richtung dieses Philosophierens ausdrückt, der historische Eklektizismus, der nach einem „Stammbaum" religiöser Vorstellungen Ausschau hält, schließlich die Bibel als das vornehmste, weil wahrscheinlich älteste Menschheitsdokument.

Sicher war es also nicht allein die persönliche Ausstrahlung Langers, die den jungen Goethe auf dessen religiöse Gedankengänge eingehen ließ. Sondern es muß Goethe bewußt gewesen sein, daß er durch Langer in Fragen eingeführt wurde, die jeden denkenden Menschen damals früher oder später beschäftigten: die Frage nach dem Wesen Gottes, nach der Einheit der Welt, nach der Wahrheit des Christentums. Von Langer lernte er nun aber auch unwiderruflich, sich diesen Fragen mit der philosophischen Vernunft zu nähern und jedem bloßen Enthusiasmus, jedem bloßen Kirchenglauben zu mißtrauen. Und so wurde in Leipzig die Weiche schon gestellt, die dann die ganze Auseinandersetzung des jungen Goethe mit den religiösen Dingen bestimmen mußte. Goethes Reaktion auf das Christentum, das ihm in Frankfurt aus dem Klettenberg-Kreis angeboten wurde, ist dafür ein sprechender Beweis. Hier ging es nicht mehr um ein unbefangenes, vernünftiges Abwägen religiöser Fragen, sondern um die Aufforderung, die Vernunft zu demütigen und mit der Bibel auch ihre Auslegung, das christliche Bekenntnis einer pietistisch gesinnten „Gemeine" anzunehmen. Dies zu tun, war Goethe zunächst aber keineswegs ein „wohlvorbereiteter Proselyt". Im Gegenteil: ein solcher Glaube mußte ihm nach den Leipziger Gesprächen immer wieder einmal als eine Zumutung erscheinen. Denn wie hätte er von einer Wahrheit persönlich überzeugt werden können, die das Organ der Wahrheit und der individuellen Autonomie, die natürliche Vernunft, außer Kurs setzte?[63]

So sehen wir den heimgekehrten Goethe während des ganzen Herbstes

1768 allen Bekehrungsversuchen zunächst einmal hartnäckig widerstehen. Seine Sympathien hatte das Christentum schon in Leipzig gewonnen, sie sind jetzt auch bei den Christen um ihn her. Aber mit der Wahrheitsliebe, die sich gerade durch die Bekehrungsversuche herausgefordert sieht, gesteht er sich und Langer rückhaltlos ein, daß er bei allem äußerlichen Mitmachen innerlich der Gemeinde doch fremd gegenübersteht: „Man sieht mich von Seiten der Brüder als einen Menschen an, der einen guten Willen und einige Rührung hat, der aber noch zu sehr durch die Anhänglichkeit an die Welt zerflattert ist, und man betrügt sich nicht. Ich binn Ihnen viel schuldig, Langer, und Mellin hat das fortgesetzt, was Sie angefangen haben, für eine Seele wie meine war es allen Priestern der Welt unmöglich sie zu rühren, besonders bey dem unevangelischen Gewäsche unsrer jetzigen Kantzeln, Ihre Liebe, Ihre Aufrichtigkeit konnte das allein; Mellin ist ein guter Mann, aber er ist zu zurückhaltend im Anfange, und zum Anfange hätte er nicht geholfen [...]. Gewiß, ich weiß was in mir Ihre Predigt gewürckt hat. Liebe und Condescendenz gegen die Religion, Freundschaft gegen das Evangelium, heiligere Verehrung gegen das Wort. Genung, alles was Sie tuhn konnten. Freylich binn ich mit allem dem kein Christ, aber ist das die Sache eines Menschen, mich dazu zu machen [...]. Mein feuriger Kopf, mein Witz, meine Bemühung und ziemlich gegründete Hoffnung, mit der Zeit ein guter Autor zu werden, sind jetzt, daß ich aufrichtig rede, die wichtigsten Hinderniße an meiner gänzlichen Sinnesänderung, und des eigentlichen Ernsts die Wincke der Gnade begieriger anzunehmen. Sie sehen, daß ich grade rede, es ist meistensteils der Funcke von übel angewandter Eigenliebe, der noch zu mächtig ist, und, ich fürchte, noch mächtiger wird. – Von Seiten der Gemeine läßt man mich denn in den Cirkel, so mit einer stillen Connivenz, wie die Engel den Abbadona in ihren Kreis um Golgatha ließen. – Ich gehe in die Versammlungen, und finde würcklich Geschmack dran. Das ist einweile genug. Gott gebe das übrige."[64] Es ist deutlich, daß Goethe noch keine innere Nötigung empfindet, noch keinen Berührungspunkt zu dieser grundsätzlich andersartigen Religiosität sieht, die ihn wie über eine Schwelle in ein fremdes Reich der *Gnade* hinüberbringen sollte. Und wie hätte dies sein können, da die *Vernunft*, in den Gesprächen mit Langer, diese Schwelle ja gerade einzuebnen versucht hatte!

Wenn die Bekehrung dann kaum vierzehn Tage später doch eintrat, so fragt sich also kategorisch, was die Basis für diese Bekehrung abgab, Natur und Vernunft oder Gnade und Glaube. Auf den ersten Blick spricht alles für den endlichen Durchbruch zum „Frieden Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft". Aber Vorsicht scheint geboten. Wir werden darüber erst den ‚Bekehrungsbrief' vom 17. Januar 1769 selbst befragen müssen. Und zuvor sollten wir noch eine grundsätzliche Erwägung anstellen.

Goethe schreibt am 8. April 1769 an Friederike Oeser: „Was ich erfahren habe, das weiß ich; und halte die Erfahrung für die einzige ächte Wissenschafft."[65] Damit ist zumindest indirekt das Problem von Glauben und Er-

kennen angeschnitten. Der Brief wurde vier Monate nach der ‚Bekehrung' geschrieben. Sollte es nicht erlaubt sein, die Frage zu stellen, wie weit der Glaube des Klettenberg-Kreises sich bei seinen beiden Hauptvertretern als Erfahrungswissenschaft auffaßte? Diese Frage ist keineswegs abwegig, sie erhellt vielmehr erst eigentlich den geistigen Horizont der Bekehrung des jungen Goethe. Das biographische Schema zum 8. Buch von *Dichtung und Wahrheit* vermerkt unter seinen übrigen Stichworten auch „Mystik. Chymie".[66] Hier sind die beiden Bereiche ausdrücklich festgehalten, in welchen die Frankfurter Frommen ihren Glauben als eine handgreiflich erweisbare Wahrheit demonstriert sahen. Das Fräulein von Klettenberg verließ sich deshalb so unwandelbar auf Christus, weil sie ihn in einer Vision *erlebt* zu haben glaubte.[67] In diesem akzentuierten Sinne illustriert sie das Stichwort „Mystik" von Goethes biographischem Schema. Und Goethes hermetischer Arzt war nicht minder fest von seinem Glauben überzeugt, weil die von der naturphilosophisch gedeuteten Bibel beglaubigte Wahrheit des Christentums zum *erfahrbaren* Wundermittel seiner hermetischen Medizin, zur „Chymie" führte. Beide Erfahrungsbereiche – das ist wohl anzunehmen – dürften dem jungen Goethe seit seiner Heimkehr aus Leipzig als stärkstes Bekehrungsargument vor Augen gestellt worden sein. Aber sie mußten den Konflikt von Glauben und Vernunft zunächst noch verschärfen: eine vernünftige, aufklärerische Weltdeutung ließ weder Visionen noch Wundermittel zu. Umgekehrt mußte sich aus dieser Situation aber geradezu eine Art von Wette ergeben, ein Teufelspakt mit umgekehrten Vorzeichen: wenn sich der Glaube dieser Frankfurter Frommen auf die *mystische* oder die *chymische* Weise *erfahrbar* bewahrheiten sollte, so konnte Goethe nicht länger widerstreben. „Gewiß ich war sehr erwischt, da ich nicht mehr läugnen konnte", schreibt Goethes Pastor in seinem Brief.[68] „Erwischte" den jungen Goethe die hermetische Medizin aber nicht ebensosehr? Nach seiner eigenen Erkenntnismaxime, die er vier Monate später in dem zitierten Brief offenbart, mußte er zunächst zu seiner Erfahrung stehen und sich zur demonstrierten Wahrheit bekennen. Und so sollten wir die Bekehrung – oder was immer Goethes Sinneswandel gewesen sein mag – doch wohl etwas geistiger verstehen, als es diejenigen tun, die hier mit ‚Todesgefahr' und ‚Rettungsdank' operieren.

Immerhin: durch den selbsterfahrenen Beweis der Wirksamkeit des chymisch-religiösen Wundermittels war die Vernunft noch nicht entthront, sondern eher zur Kontrolle und eigenen Denkarbeit aufgerufen. Und mochte in den Augen der Frommen der Bereich der „Chymie" auch noch so sehr die christlichen Glaubensdogmen auf emblematische Weise repräsentieren[69]: für Goethe mußte es sich zunächst einmal um eine ebenso erstaunliche wie ernst zu nehmende Naturphilosophie handeln, die begriffen sein wollte, während die christliche Dogmatik, die an diese Naturphilosophie *analogice* angehängt wurde, um solcher Analogie willen zunächst kaum einsichtiger werden konnte.[70] So könnte die unerwartete und unerhörte „chy-

mische" Erfahrung den *philosophischen* Charakter von Goethes aus Leipzig heimgebrachter Religiosität noch verstärkt haben. Zugleich aber brachte sie die Bekehrung im äußerlichen Sinn des Sich-Geschlagengebens, des Sich-Solidarisierens, ja vielleicht sogar des philosophischen Sich-Entflammens überhaupt erst einmal zustande. Und dieses äußerliche Moment war wichtig genug. Es führte den Willen dorthin, wo die Sympathien längst zu sein wünschten, zum Bekenntnis nämlich, zur Gemeinschaft mit lieben und werten Menschen, die hoffend das Krankenbett umstanden. Und mochte sich die überrumpelte Vernunft nach einiger Zeit auch wieder erholen, so konnte sie ein neues Willensmoment, das die Situation wieder umgekehrt hätte, doch so wenig spontan erzeugen wie vorher, als es um den Willen zum Christsein ging. Sie konnte nach und nach bloß das äußere Bekenntnis wieder aushöhlen und bis zu einem Punkt untergraben, wo es schließlich um der Identität und Integrität der eigenen Person willen aufgegeben werden mußte – also etwa beim Anlaß der Straßburger Dissertation.

Daß solche Überlegungen nicht als grundlose Spekulationen abgetan werden dürfen, beweist gleich der Bekehrungsbrief Goethes vom 17. Januar 1769. Der Brief verdient es, ja macht es erforderlich, Stück für Stück analysiert zu werden, und es ist höchst verwunderlich, daß er bisher bei seinen Interpreten so wenig Zweifel hervorgerufen hat. Machen wir uns zunächst Zweck und Absicht des Briefes klar. Goethes Krankheitskrise und Heilung fällt auf den 8. und 9. Dezember 1768,[71] wohl auch seine ‚Bekehrung', das heißt sein Zugehörigkeitsbekenntnis zur Gemeinde. Diese Neuigkeit war Langer, dem in Leipzig weilenden Freund, mitzuteilen, der ja die religiöse Entwicklung Goethes von Anfang an auf die Bahn gebracht und mit seinem Rat und seinen Sympathien verfolgt hatte. Goethe hatte aber möglicherweise noch mehr Grund, Langer so bald wie möglich zu unterrichten. War doch Mellin,[72] der Freund Langers, in Frankfurt Zeuge von Goethes Bekehrung geworden. Wenn Langer ein richtiges Bild des Vorgefallenen erhalten sollte, so war dieser ‚Bekehrungsbrief' dringlich, denn er mußte Mellin zuvorkommen oder dessen Nachrichten doch präzisieren. Trotzdem greift Goethe erst fünf Wochen nach der Bekehrung zur Feder.

Dann beginnt er aber auch gleich mit dem unverkennbaren Vorsatz, dem Freund ein großes Ereignis mitzuteilen: „Ich wüßte niemand, an den ich eher hätte schreiben mögen als Sie!"[73] Wir erwarten die Mitteilung seiner Bekehrung, denn nur sie könnte die Vordringlichkeit eines Briefes an Langer rechtfertigen. Aber sie bleibt aus. Im Streit des Sollens mit einem offenbaren Nicht-Mögen bleibt dieses wiederum Sieger, und statt über seine Bekehrung berichtet Goethe jetzt über die Krise seiner Krankheit und die Meinung der Ärzte, er könne „jetzo eine wahre Hoffnung zur Besserung haben [...], weil sich die nächste Ursache meiner Krankheiten entdeckt hat; so weiß ich keinen glücklichern Vorfall in meinem Leben als diesen schröcklichen."[74] Schon der Beginn des Briefes vermittelt damit den Eindruck des Zögerns und Zurückhaltens, nicht anders als die Verspätung des ganzen

Briefes. Auch der zweite Anlauf – denn um einen solchen handelt es sich offenbar – führt nicht zum Ziel: „Es hat alles eine seltsame Wendung, wenigstens im äußerlichen, genommen. Mellin und einige andre aus den Brüdern wachten bey mir [...]." Auch so könnte die Bekehrungsneuigkeit beginnen. Aber nein: wiederum biegt Goethe in ein anderes Thema ein. „Mein Vater, der in der Noth stack, war über diese Gefälligkeit vergnügt und war sehr freundlich und höflich. Und seit der Zeit haben wir ein etwas freyeres Exercitium religionis." Die „seltsame Wendung, wenigstens im äußerlichen", bezieht sich also auf einen Sinneswandel des Vaters, nicht auf die eigene Bekehrung. Aber wir stutzen: wieso nur „wenigstens im äußerlichen"? War nicht eine noch viel seltsamere Wendung innerlich mit Goethe vorgegangen? Diese wird geradezu abgeleugnet, wenn nur eine Wendung „wenigstens im äußerlichen" zu verzeichnen und erwähnenswert gewesen wäre. Dazu noch paßt eine „Wendung" auf den Vater nur schlecht. Hatte Goethe nicht schon am 8. September 1768 an Langer geschrieben: „Meine Mutter ist öffentlich declarirt für die Gesellschaft, mein Vater weiß es und ist damit zufrieden"?[75]

Dann kommt Goethe erneut auf das religiöse Leben seit seiner Genesung zurück: er berichtet von der Versammlung, die man bei Anlaß seiner Heilung im Hause abgehalten hat: „Mellin und ich stunden etwas zurück und hatten kein rechtes Licht; was soll die Finsterniß hier! Sagte ich und zündete einen Lüstre an der über uns hing, da wurd's hübsch helle. Seht, sagte ich zu Mellinen, das ist ein Typus vom neuen Jerusalem, wenn die Kreutzkirche zur Geistkirche geworden sein wird." Neues Zögern, ja sogar neue Verwirrung! Muß Langer hier nicht den Eindruck gewinnen, als stehe Goethe noch immer in Distanz zur Gemeinde? Wird hier mit Licht und Finsternis nicht die Geistkirche gegen die Kreuzkirche ausgespielt? Und wiederum läßt Goethe sich den Anknüpfungspunkt seiner Bekehrungsnachricht entgehen: „Wir waren recht vergnügt und dachten an Sie. Sonst leben wir gut zusammen, ich binn offt bey ihm, und da giebts allerley zu reden." Dann scheint das Nicht-Mögen endgültig über das Sollen die Oberhand zu gewinnen: der Brief geht zu Liebesangelegenheiten über. Aber Goethe muß ja Farbe bekennen, der eigentliche Zweck des Briefes drängt, und so meditiert er über den beiderseitigen Liebeserfahrungen weiter: „Meine Seele ist stiller als Ihre und ich binn zehn Jahre jünger. Aber Gott weiß wie lang es bey mir dauert. Wart Ihr nicht auch einmal wie ich jetzt binn, könnte ich nicht werden was Ihr seid." Das heißt wohl: auch Langer war einmal ruhig, was nicht hinderte, daß er jetzt wieder unruhig ist. Und nun erst hat Goethe das geeignete Stichwort für seine Thematik: die Unruhe ist es! „Gerechter Gott, wenn du nicht gütig wärst. Langer, ich habe meine Betrachtungen manchmal, es ist doch schröcklich! Ich binn jung und auf einem Weege der gewiß hinaus aus dem Labyrinthe führt, wer ist's der mir versprechen könnte, das Licht wird dir immer leuchten wie jetzt, und du wirst dich nicht wieder verirren. Doch Sorgen! Nochmals Sorgen! Immer Schwäche im

Glauben. Petrus war auch in unserm Gusto, ein rechtschaffner Mann, biß auf die Furchtsamkeit. Hätte er fest geglaubt, der Jesus habe Macht über Himmel, Erde und Meer, er wäre über's Meer trocknen Fußes gewandelt, sein Zweifel machte ihn sinken." Das klingt nicht sehr nach Bekehrtheit! Risse der Brief an dieser Stelle ab, so könnte kaum jemand auf den Gedanken kommen, in dem verlorenen Rest werde noch von Bekehrung die Rede sein. Und doch ist es so. Denn erst jetzt folgt die Stelle, die wir schon zitiert haben: „Sehen Sie, lieber Langer, es steht kurios mit uns; Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren." So kommt der Zweck des ganzen Briefes, die Mitteilung der Bekehrung, eben noch an das Ende des Briefes zu stehen, dorthin, wo eine solche Nachricht nach allem Vorangegangenen kaum mehr hinpaßt.

Welche Folgerungen sind aus dieser Analyse des „Bekehrungsbriefes" zu ziehen? Die eine jedenfalls ohne Zweifel: die ‚Bekehrung' des jungen Goethe stand auf keinen sehr sicheren Füßen. Scheute sie doch offensichtlich fast davor zurück, vor dem vertrautesten Freund überhaupt bestätigt und ausgesprochen zu werden. Auch gibt Goethe bezeichnenderweise keine Gründe für seine Bekehrung an, schon überhaupt keine von der Art, die Langer selbst eine Bekehrung hätte erleichtern können. Wenn Langer eine einzige Erklärung für des Freundes Bekehrung in dem Brief finden konnte, so die überwundene Krankheitskrise. Aber noch nicht einmal von der hermetischen Medizin spricht Goethe: kein Wunder, wenn wir an Langers „verständige" Art denken und uns an den auf diese Art Langers ebensosehr Rücksicht nehmenden Straßburger Brief über die hermetischen Bücher erinnern. Doch ist das wohl noch etwas mehr als Rücksichtnahme: Goethe ist des Heilungserlebnisses innerlich noch nicht Herr geworden. Nicht so weit, daß er es schon in Beziehung setzen könnte zu seinen religiösen Problemen, es zusammenziehen könnte in einige Sätze eines Briefes.

Wir erfahren also nichts Ausdrückliches über die Motive der Bekehrung, können nur indirekt auf ihre Labilität schließen. Aber immerhin finden sich Fingerzeige, die uns erlauben, die Stellung des Neubekehrten zu Glauben und Gemeinde näher zu bestimmen. Wir sehen deutlich den schwachen Punkt seiner Bekehrtheit: er glaubt nicht recht, daß „der" Jesus Macht über Himmel und Erde habe – das heißt doch wohl mit anderen Worten: er zweifelt an der Göttlichkeit des historischen und wiederauferstandenen Jesus, also an dem Kernstück jedes christlichen Glaubens. So erklärt sich dann auch der winzige, aber bedeutungsvolle Ausfall gegen die „Kreuzkirche", der doch wohl als ein Indiz dafür gewertet werden darf, daß Goethe auch mit der Versöhnungslehre des Christentums nicht ins reine gekommen war. Darüber berichtet *Dichtung und Wahrheit* dann ja ebenfalls und sogar gleich an zwei Orten.[76]

Soviel zu den Vorbehalten, die sich aus dem Brieftext wahrscheinlich machen lassen. Andrerseits sehen wir an verschiedenen Stellen des Briefes

durchschimmern, was Goethe in die Rolle des Bekehrten überhaupt gebracht haben mag – nämlich Hermetisches. Es klingt bereits an, wenn Goethe ganz zu Anfang des Briefes über seine Krankheitskrise schreibt, seiner Seele sei „diese Calcination sehr nütze" gewesen. Die Kalzination ist die erste Stufe der alchimistischen Reinigung und damit des *magnum opus*, auch Rektifikation genannt.[77] Schwerer wiegt die gegen die „Kreuzkirche" ins Feld geführte „Geistkirche". Dieser Trost stammte aus der Vorstellungswelt der „Chiliasten", also der abgesonderten Frommen philadelphischer und böhmistischer Prägung. Auch Bengels Chronologie der Endzeit – er erwartete sie für 1836 – hatte dem zeitgenössischen Chiliasmus großen Auftrieb verschafft. Im Tausendjährigen Reich sollte das Kreuz aufhören und die Erde unter der Herrlichkeit der dritten Person Gottes, des Heiligen Geistes stehen – ein Gedanke, der bekanntlich bis auf Joachim von Fiore zurückverfolgt werden kann und sich auf die Apokalypse stützte, bei den Alchimisten außerdem mit der Wiederkunft des Elias – als Elias Artista – verquickt wurde.[78] Der orthodoxe Lutheraner Valentin Ernst Löscher weiß in seinen Polemiken gegen die Pietisten auch von Leuten, die lehrten, „es sei in diesem Leben ein Reich der Herrlichkeit zu erwarten, da das Kreutzreich auffhören werde".[79] Und er wendet sich im selben Atemzug gegen die sektiererischen Ansichten von einer Zeit, „welche ohne Sünde, Creutz, Not und Tod" sei, „daß alsdann in allen Hertzen ein neues himmlisches Wesen werde auffgerichtet, und alles, was in Adam verloren, wiedergebracht" würde.[80] Sogar den Wegfall der von der „Kreuzkirche" gespendeten Sakramente lehrten diese Schwärmer: man werde dann „der Sacramentlichen Tauffe nicht weiter von nöthen haben, der sacramentlichen Genießung des Leibes und Blutes Jesu nicht weiter bedürffen".[81] Wenn Goethe sich in seinem Bekehrungsbrief auf die „Geistkirche" beruft, so rangiert er sich also sozusagen ganz auf dem linken Flügel des Christentums ein. Er hofft auf eine Kirche, die alles eigentlich Christliche hinter sich gelassen hätte, die dann fast identisch mit einer philosophischen Religion geworden wäre.[82] Solche Gedanken dürften weit jenseits des auch innerhalb des Klettenberg-Kreises Zulässigen gelegen haben. Sollte Goethe sich zu dieser „Geistkirche" bekehrt haben? So hätte er sich innerlich von Anfang an eine Privatreligion ausbedungen, die ihn vom Gros der Frommen fundamental geschieden haben muß. Aber alles spricht dafür, daß dem wirklich so gewesen ist.

Gegen unseren lebhaften Eindruck, daß Goethe auch nach seiner ‚Bekehrung' an der Göttlichkeit Jesu zweifelte, spricht indessen jene einprägsame Stelle, wo von dem „Heiland" die Rede ist, der ihn „bei den Haaren" gekriegt habe. Wie ist sie aufzufassen? Sie paßt schlecht zu dem Jesus mit dem bestimmten Artikel des neutestamentlichen Griechisch (der im Deutschen so profanierend klingt), zu dem Jesus, von welchem kurz zuvor mit Ausdrücken des tiefen Zweifels geredet wurde. Und das läßt uns wiederum näher auf den Wortlaut der Briefstelle zusehen. An welchen Gott glaubt

Goethe? Man muß, um diese Frage beantworten zu können, auf die biblischen Anklänge von Goethes Briefstil aufmerksam geworden sein. Wenn Goethe schreibt: „Hätte er [Petrus] fest geglaubt der Jesus habe Macht über Himmel Erde und Meer, er wäre über's Meer trocknen Fußes gewandelt", so liegt auf der Hand, daß an die Episode auf dem See Genezareth, auf dem „Galiläischen Meer", erinnert wird.[83] Weniger sichtbar ist ein anderer Anklang. In der Apostelgeschichte, also in der Chronik der ersten Christen, die den jungen Goethe, wie die ganze frühe Kirchengeschichte, besonders interessiert hat, tritt Petrus, der rechtschaffene Mann, der so sehr nach Goethes „Gusto" ist, erneut auf. Im 4. Kapitel wird davon berichtet, wie er zusammen mit Johannes einen vierzigjährigen Mann heilt; und dort, nämlich an der Stelle, wo Petrus mit Johannes zur Gemeinde zurückkehrt, beten – im Vers 24 des 4. Kapitels – die Gläubigen Gott mit den Worten an[84]: „Herr, der du bist der Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hat". Von Gott wird also gerade das ausgesagt, was Goethe an „dem" Jesus bezweifelt. Zur Bestimmung Gottes, des Allmächtigen, gehört zunächst, daß er der Herr der Natur, daß er Herr über Himmel, Erde und das Meer ist. Aber das ist noch nicht alles. Goethe hätte auf diese Stelle der Apostelgeschichte wohl nicht angespielt, wenn er sich mit Petrus nicht auch in der Auffassung Jesu einig geglaubt hätte. Denn umgekehrt spricht das 4. Kapitel der Apostelgeschichte im gleichen Zusammenhang von Jesus nur als von dem „heiligen Knecht" Gottes, in dessen Namen „Gesundheit und Zeichen und Wunder geschehen" (4, 27 und 4, 30). Und „den" Jesus so aufzufassen, das konnte Goethe so wenig Schwierigkeiten bereiten wie Petrus: diesen Jesus hatte er am eigenen Leibe erfahren.

Man will aus diesen Anklängen an die Apostelgeschichte doch zumindest das eine heraushören: daß Goethe sich anhand der Bibel Gedanken über das Wesen Gottes machte und daß er dabei offensichtlich Schwierigkeiten hatte, den historischen Jesus mit dem *Pantokrator* zu identifizieren. Genau die gleiche Beobachtung können wir in dem Bekehrungsbrief noch ein zweites Mal machen, und das bestätigt die erste. Das Bild, das Goethe für seinen Sinneswandel wählt – „Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren" –, stammt aus dem Buch Hesekiel. Dort lesen wir bei der Entrückung des Propheten: „Und reckte aus gleich wie eine Hand, und ergriff mich bei dem Haar meines Haupts" (Hes. 8, 3). Goethe könnte diese Parallelstelle natürlich schon aus dem stark biblisch gefärbten Sprachschatz seiner Erziehung und seines Elternhauses zur Verfügung gehabt haben, obgleich es keine Anhaltspunkte gibt, die für eine stärkere Verbreitung gerade dieses biblischen Bildes sprechen.[85] Näher liegt die Erklärung, daß Goethe hier indirekt wieder auf eine Bestimmung Gottes anspielt. Unmittelbar bevor Hesekiel von Gottes Hand ergriffen wird, sieht der Prophet nämlich den, der sie ausreckt, in einer eigentümlichen, großartigen Gottesvision: „Und siehe, ich sah, daß es von seinen Lenden herunterwärts war gleich wie Feuer; aber

oben über seinen Lenden war es lichthelle. Und reckte aus gleich wie eine Hand [...]" (Hes. 8, 2 f.). Gott als Feuer und Licht: das ist Jakob Böhmes Erklärung für Vater und Sohn, eine in der Hermetik der Aufklärungszeit ganz grundlegende und charakteristische Vorstellung vom göttlichen Wesen.[86] Sollte Goethe das Bild, das er in seinem Bekehrungsbrief verwendet, also nicht im Zusammenhang mit seinen hermetischen Lektüren kennengelernt und sich eingeprägt haben? Das würde aber den Ausdruck „Heiland" in ein unerwartetes Licht rücken. Der, der am Schopfe packt, ist bei Hesekiel Gott; sollte Goethe dagegen wirklich „den" Jesus gemeint haben? Das Wort *Heiland* bezieht sich ja nicht notwendigerweise auf den historischen Jesus; es kommt schon im Alten Testament wieder und wieder als Bezeichnung Gottes vor.[87] Vor allem fällt uns aber bei dieser Überlegung ein, daß die christliche Hermetik ja den *Stein der Weisen*, den Allesheiler, als „Naturheiland" bezeichnete, das Wort *Heiland* also selbst im christlichen Raum noch etwas anderes als Jesus bezeichnen kann.[88] Und war es nicht tatsächlich ein solcher hermetischer Naturheiland, nämlich die Wundermedizin, die Goethe schließlich ereilt und von seinen Zweifeln bekehrt hatte?

Je näher wir also auf den so viel zitierten Wortlaut des Bekehrungsbriefes zugehen, desto zweifelhafter erscheint die Christlichkeit und Gläubigkeit des jungen Goethe. Schon das weiter und weiter hinausgezögerte Bekenntnis der Bekehrung machte uns stutzig. Dann wollte der Enthusiasmus für die „Geistkirche" nicht recht zum christlichen Glauben passen. Und endlich müssen wir entdecken, daß möglicherweise sogar mit dem „Heiland" dieses Briefes der Stifter des Christentums, der historische Jesus, gar nicht gemeint ist, vielmehr der hermetische Gott, der in erster Linie Geist und Leben bedeutet.

Aber der Begriff *Heiland* wäre dann vielleicht nicht einmal der einzige, der doppeldeutig verwendbar war und von Goethe doppeldeutig verwendet wurde. „Ich bin manchmal hübsch ruhig", so schreibt Goethe in dem Bekehrungsbrief nach der Heiland-Stelle weiter, „wenn ich stille ganz stille binn, und alles Gute fühle was aus der ewigen Quelle auf mich geflossen ist." Diese „Quelle" ist selbstverständlich ein christlicher Grundbegriff, wenn er auch im Neuen Testament gar nicht vorkommt.[89] Aber wir können uns nicht verhehlen, daß sie zugleich eine ganz allgemeine, ja vielleicht die allgemeinste Bestimmung jedes Göttlichen ist. Meint Goethe hier Christus mit der „Quelle"? Wie sehr es bei diesem Begriff allein darauf ankommt, welchen Sinn man ihm unterlegt, ist ja sogar die Pointe jenes Stammbuch-Eintrags, mit welchem sich Goethe im Sommer 1769 von Langer, der zu Besuch in Frankfurt weilte, verabschiedete. Dort tritt die Quelle erneut auf, und es heißt: „Ja, Götterlust kann einen Durst nicht schwächen, / Den nur die Quelle stillt. – So spottete Wieland, und so fühlt im ganzen Ernste, Ihr Freund Goethe."[90] Die von Wieland gemeinte „Quelle"[91] ist fraglos etwas anderes als das, was Goethe im Auge hat. Aber was hat Goethe im Auge? Das ist schwer zu beantworten. Hier ist ja bloß von der Überlegenheit des

Göttlichen über alles Irdische, aber nicht von einer Definition des Göttlichen die Rede. Goethe rechnete also damit, daß Langer mit ihm in der Negation der Wielandschen Quelle übereinstimmen werde, aber offensichtlich bekümmert ihn die Möglichkeit keineswegs, daß Langers positiver Begriff der göttlichen Quelle ein anderer sein könnte als sein eigener. Man möchte eher annehmen, daß die Vieldeutigkeit des Begriffs ihn hier wie im Bekehrungsbrief Goethe gerade geeignet erscheinen ließ, religiöse Aussagen zu machen.

Auch in Straßburger Tagen geht dieses Spiel und Doppelspiel mit den christlichen Grundbegriffen weiter. In einem Brief an den Theologen Limprecht, einen ehemaligen Leipziger Studienkollegen, schreibt Goethe: „Ich binn anders, viel anders, dafür dancke ich meinem Heilande."[92] Wie verträgt sich diese Stelle mit dem anderen Brief an Limprecht, sechs Tage früher geschrieben, wo wir lesen: „Freylich singen wir erst das Hosianna dem der da kommt; schon gut; auch das ist Freude und Glück; der König muß erst einziehn, eh er den Thron besteigt"?[93] Wenn mit dem Begriff „Heiland" Jesus gemeint wäre, so nähme die eine Briefstelle die andere so gut wie zurück. Auch mit dem Begriff *Weisheit* scheint Goethe zu spielen, wenn er Limprecht schreibt, er habe erfahren, „was das heißt; die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang".[94] Mit der Weisheit, das sahen wir, kann kaum der christliche Glaube gemeint sein, wie Limprecht dies annehmen muß. Viel eher paßt hier die Weisheit der hermetischen Philosophie. Damit würde Goethes Bekenntnis zur Weisheit aber wörtlicher stimmen, als der Wortlaut des Briefes nahelegt. Aus der Mitteilung wird Irreführung, weil unter der konventionellen Oberfläche der Worte ein unkonventioneller Sinn steckt. Wo Goethe einmal ausdrücklich auf Jesus Christus zu sprechen kommt – und das ist die Gegenprobe auf unsere Doppelspiel-Hypothese –, schlägt er einen Ton an, der verständlicher macht, warum er anderswo die Direktheit des Bekenntnisses soviel meidet, wie immer nur möglich ist. So am 28. Juli 1770 an Trapp: „Ich lebe etwas in den Tag hinein, und dancke Gott dafür, und manchmal auch seinem Sohne, wenn ich darf, dass ich in solchen Umständen binn, die mir es aufzulegen scheinen."[95] Welche Einschränkungen! Welche Vorsicht! Und im gleichen Brief noch einmal in dieser Art: „Eine einzige Aufwallung des Herzens im Nahmen des, den wir inzwischen einen Herren nennen, biß wir ihn unsern Herrn betitteln können, und wir sind mit unzähligen Wohltahten überschüttet."[96]

Es ist immer das gleiche Bild: Goethe tut sich außerordentlich schwer, Jesus als Person Gottes anzuerkennen. Jesus bleibt für ihn ein „heiliger Knecht" Gottes. Sogar der vielzitierte Hauptbeweis für die Christlichkeit und Gläubigkeit des jungen Goethe läßt diese Grenze erkennen. Gewiß schreibt er im August 1770 an das Fräulein von Klettenberg: „Ich binn heute mit der christlichen Gemeine hingegangen, mich an des Herren Leiden und Tod zu erinnern."[97] Gewiß ist hier ein Abendmahlsgang gemeint. Aber man kann kaum darüber hinweglesen, daß das Sakrament für Goethe eben

nur ein *Erinnerungsmahl* ist,[98] daß also jede transzendente Bedeutung, nämlich – wie Löscher in unserem Zitat auf S. 73 sich ausdrückt – jede „sacramentliche Genießung des Leibes und Blutes Jesu" für Goethe wegfällt. Der ganze, etwas steife Wortlaut der zitierten Briefstelle macht entsprechend den Eindruck der wohlüberlegten, abgewogenen und abgegrenzten Rechtfertigung einer Kulthandlung vor der Vernunft und dem eigenen Gewissen. Dem von Kirche und Glaubensbekenntnis vorgesehenen Sinn wird ein davon verschiedener privater Sinn unterschoben. Doppelspiel also wiederum: für jeden, dem Goethe seine Privatformel nicht wie der Klettenberg schriftlich gab, mußte dieser Abendmahlsgang christlicher und gläubiger erscheinen, als er in Wirklichkeit war.[99] Und nicht umsonst war es dann gerade das Fräulein, von Goethe mit solcherlei Einblicken über die Wirklichkeit seiner Privatreligion orientiert, die Goethe nie als Bekehrten ansehen wollte und ihm später – wie *Dichtung und Wahrheit* gelegentlich bemerkt[100] – auch offen ins Gesicht versicherte, er sei ihr nun als „Heide" lieber als früher, da er sich noch der christlichen Terminologie bedient habe, deren Anwendung ihm aber „nie recht habe glücken wollen". Cordata, mit ihrem feinen Gefühl in religiösen Dingen, ließ sich von Goethes sprachlichen Zweideutigkeiten also nicht betören. Aber Langer? Und Limprecht?

Wenn wir von diesen Beobachtungen sprachlicher Art verallgemeinern wollen, so stellt sich die Frage, ob der im Sprachlichen sichtbare Unterschied zwischen Innen und Außen, zwischen Privatreligion und öffentlichem Bekenntnis, nicht schon als Praxis die spätere theoretische Tendenz der Straßburger Dissertation vorwegnimmt. Und es fragt sich weiter, ob Goethe sich dieses Janusgesichts seiner Religiosität nicht sogar schon zum Zeitpunkt seines „Bekehrungsbriefs" an Langer bewußt war, ob seine ganze ‚pietistische Periode' also in dieser Doppelung einer exoterischen durch eine esoterische Religiosität gründete und überhaupt erst möglich wurde. Die aufgezeigte Hintergründigkeit des ganzen sprachlichen Stils mit Bibelanklängen und Hauptbegriffen spricht von vornherein sehr stark dafür. Ohne den bewußten Vorsatz, sehr weitgehende Privatmeinungen unter ein christlich akzeptables Sprachgewand zu verstecken oder doch zumindest zu verrätseln, hätte der Bekehrungsbrief kaum so geschrieben werden können, wie er vorliegt – beiläufig vielleicht ein weiterer Grund, warum dieser Brief so lange auf sich warten ließ. Wir müssen uns darüber hinaus schließlich aber fragen, ob Goethe an jener Stelle des Briefes, wo er von der „seltsamen Wendung, wenigstens im äußerlichen" spricht, nicht doch zunächst einmal die eigene Situation bezeichnen wollte und erst in einem *second thought* vor so offener, so zynisch klingender Abwertung seiner Bekehrung zurückschreckte. Wir haben ja bereits analysiert, wie fragwürdig der Bezug auf das *exercitium religionis* ist. Und in der Tat würde diese umgebogene Äußerung durchaus zutreffend die Situation charakterisieren, die wir aus dem Sprachgebrauch erschlossen haben: die „Bekehrung" war eine „Wendung, wenigstens im äußerlichen". Sie nahm kaum etwas von den Vorbe-

halten weg, die den Kranken seit der Rückkehr aus Leipzig gegen die christlichen Hauptdogmen immun gemacht hatten. Sie brachte aber die Willensentscheidung mit sich, den „Brüdern" zuzugehören, die längst gehegten Sympathien für die moralischen und philosophischen Lehren des Christentums nach außen durch die Solidarisierung mit der „Gemeine" zu besiegeln, im übrigen alles, was ihn vom Glauben der anderen noch trennte, als „Anfechtung" oder Wortstreit anzusehen.

Wenn es noch eines besonderen Motivs zu dieser „Wendung" bedurfte, so liegt es auf der Hand: nur aufgenommen in den Kreis der Frommen konnte Goethe hoffen, sich mit der Zeit die Wirksamkeit der hermetischen Medizin erklären, von den naturphilosophischen Grundlagen der hermetischen Tradition aus das „Wunder" seiner eigenen Heilung vernünftig begreifen zu können.[101] Und wir sahen ja, wie sehr die Beschäftigung mit der Hermetik bereits den „Bekehrungsbrief" durchtränkte, wiewohl gerade Langer gegenüber derartige Töne gar nicht geäußert werden durften. Die „Erfahrung" der Wunderheilung wollte eben rationalisiert sein, und wie sehr sie alle bisherigen Auffassungen Goethes durcheinandergebracht haben mochte, wie sehr er sich zu ganz neuer Klärung aller philosophischen Überzeugungen aufgefordert sah, das wird doch wohl plastisch deutlich, wenn ein Bekehrungsbrief von dem „Labyrinth" spricht, in welchem der Bekehrte sich zu befinden meint.

Die eigentlichen Hauptbelege dafür, daß Goethes ‚Bekehrung' sich in einer recht äußerlichen Schicht vollzog und von Anfang an von den hermetischen Interessen veranlaßt und getragen wurde, sind aber noch zu nennen. Sie sind nicht neu, werden aber durch unsere Analyse des Bekehrungsbriefs erst wiedergewonnen, das heißt aus der falschen Beleuchtung gerückt, in der sie seit der Auffindung der Langer-Briefe gestanden haben. Wir meinen die Korrespondenz und das Tagebuch der Jahre 1769 und 1770. Sie gaben der Auffassung von einem ‚pietistischen' Goethe nie sehr starken Rückhalt, so vieles man auch seit Bekanntwerden des „Bekehrungsbriefs" in ihre christlichen Anklänge hineininterpretierte. Es läßt sich eben nicht wegleugnen, daß die erwähnten Quellen kaum einmal am Rande einen Gläubigen verraten, um so mehr aber ein großes Interesse an hermetischen Dingen bekunden. Die Briefstellen, die eine christlich-gläubige Färbung zeigen, haben wir bis auf eine, die uns gleich beschäftigen wird, schon bei unserer sprachlichen Analyse zitiert – so wenige sind es in der Tat! Und auch in den *Ephemerides*, dem Tagebuch der Genesungszeit und der Straßburger Monate, finden wir unter insgesamt etwa 285 Eintragungen noch nicht einmal ein Dutzend, die ein Interesse an christlichen Dingen bekunden: ein paar Buchtitel – Tauler, Arndt, Poiret, Bernières-Louvigni, Thomas a Kempis – und einige ergänzende Bemerkungen zu den Autoren.[102] Man ersieht aus den Namen schon, daß es auch ein ganz bestimmtes Interesse am Christlichen ist: Interesse für die Mystik nämlich, und sie ist ja diejenige christliche Provinz, die unmittelbar an die hermetische Tradition angrenzt,

ja teilweise mit ihr identisch ist.[103] Man übertreibt wohl nicht, wenn man daraus den Schluß zieht, daß Goethes Christlichkeit und Gläubigkeit als geistig bewegende Kraft völlig unerheblich gewesen sein muß. Eine *vie dévote* hat sie niemals zuwege gebracht, nicht einmal im literarischen Sinn, und das stimmt dann mit unserer These vom Janusgesicht von Goethes Religiosität völlig zusammen. Der Enthusiasmus für die Herrnhuter und ihren Gründer, den Grafen Zinzendorf,[104] ist kein Gegenargument. Er wird sich großenteils an der moralischen Energie und der religiösen Lebendigkeit dieser Gemeinschaft entflammt und entwickelt haben, dazu bedurfte es keines Glaubens. Und auch das bezeugte Interesse an der Geschichte der Urchristen und überhaupt an kirchengeschichtlichen Dingen,[105] etwa auch an Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie*, dürfte nicht der Befestigung im pietistischen Gemeindeglauben, sondern eher der Erforschung der hermetischen Traditionen und ihrer Beziehung zum Christentum gedient haben.

Denn im Gegensatz zu den spärlichen Andeutungen von Gläubigkeit und Glaubensleben in diesen Quellen der Jahre 1769 und 1770 tritt immer wieder die anhaltende Beschäftigung mit der Hermetik zutage. Besonders ein langer Brief an Friederike Oeser vom 13. Februar 1769, zwei Monate nach der ‚Bekehrung' geschrieben, häuft die Anspielungen. Welche Lektüre mag die folgenden Stellen veranlaßt haben? „Die Tage waren kurz, mein Gehirn, wegen der Einstrahlung des Steinbocks und Wassermanns, etwas kalt und feucht, [...] ich habe Sie fast so selten gesehen, als ein Nachtforschender Magus einen Alraun pfeifen hört. [...] Philosophen von meiner Art haben meist Ulysses Kräuterbüschel, [...] Ich schlich in der Welt herum, wie ein Geist, der nach seinem Ableben manchmal wieder an die Orte gezogen wird, die ihn sonst anzogen, da er sie noch körperlich genießen konnte, jämmerlich schleicht er zu seinen Schätzen, [...]. Freudigkeit der Seele und Heroismus ist so kommunikabel wie die Elektricität und Sie haben soviel davon, als die Electrische Maschine Feuerfuncken in sich enthält. [...] Mädgen, die waren nicht so specifiziert wie ich's liebe, [...] das ist doch zu arg, Sachen bey mir zu supponiren, die ich so wenig besitze, als den Stein der Weisen. [...] das Licht ist die Wahrheit, doch die Sonne ist nicht die Wahrheit, von der doch das Licht quillt. Die Nacht ist Unwahrheit. Und was ist Schönheit? Sie ist nicht Licht und nicht Nacht. Dämmerung; eine Gebuhrt von Wahrheit und Unwahrheit. Ein Mittelding. In ihrem Reiche liegt ein Scheideweg so zweydeutig, so schielend, ein Herkules unter den Philosophen könnte sich vergreifen. Ich will abbrechen; wenn ich in diese Materie komme, da werd' ich zu ausschweifend, und doch ist sie meine Lieblings Materie. [...] Meine gegenwärtige Lebensart ist der Philosophie gewiedmet. Eingesperrt, allein, Circkel, Papier, Feder und Dinte, und zwey Bücher, mein ganzes Rüstzeug. Und auf diesem einfachen Weege komme ich in Erkenntniss der Wahrheit offt so weit, und weiter, als andre mit ihrer Bibliothekarswissenschafft. Ein groser Gelehrter ist selten ein grosser Philosoph,

und wer mit Mühe viel Bücher durchblättert hat, verachtet das leichte einfältige Buch der Natur; und es ist doch nichts wahr als was einfältig ist; freylich eine schlechte Rekommendation für die wahre Weisheit. Wer den einfältigen Weeg geht, der geh ihn, und schweige still, Demuth und Bedächtigkeit sind die nothwendigsten Eigenschafften unsrer Schritte darauf, deren jeder endlich belohnt wird."[106]

Wir wollen uns an dieser Stelle unserer Untersuchung noch nicht auf genauere Erörterungen und Nachweise dieser hermetischen Anspielungen einlassen, sondern können hier die Hermetik einstweilen in ihrem weitesten Sinn – dem des Okkultismus – nehmen. Wir werden an anderem Ort auf spezielle Abhängigkeiten zurückkommen. Wir wollen mit diesem Brief nur aufweisen, wie sehr der ‚bekehrte' Goethe sich hier selbst als ‚Philosoph' auffaßt, wie eindeutig er seine „Lieblings Materie" bestimmt, wie ausdrücklich er sich der „Erkenntniss der Wahrheit" widmet. Dabei keinerlei christliche Akzente, und wenn wir es genau nehmen wollen sogar das bedenklichste Gegenteil davon: während der Brief nämlich von Gott nur zweimal in Floskeln redet,[107] erwähnt er Christus nie, beruft sich aber nicht weniger als viermal auf das „Schicksaal". Und unter diesen vier Stellen findet sich eine für einen Neubekehrten so ungewöhnliche wie diese: „Es lebe Ihre Connexion, in der Sie mit dem Schicksaale stehn, ich werde mich auch auf den Fuß mit ihm setzen." Sogar noch im Kontext eines heiter gehaltenen Briefes müßte eine solche Auslassung fast frivol wirken, wenn man bei ihrer Würdigung die Bedeutung von Goethes ‚Bekehrung' unvorsichtigerweise zu hoch ansetzte.

Der Brief an Friederike Oeser ist für uns ein Glücksfall: die übrigen Briefe des Jahres 1769 sind wenig zahlreich und dazu noch entweder an „vernünftige" Leute wie Oeser und Langer oder an geistig uninteressierte wie Käthchen Schönkopf geschrieben. Die Quellenlage wäre ohne den Brief vom 13. Februar also alles andere als günstig. Trotzdem dürfen wir hier noch zwei andere Briefstellen für Goethes hermetische Interessen in Anspruch nehmen. „Kein Abbé wird den Origenes verkleinern", schreibt[108] Goethe an Friederike Oesers Vater, einen Tag nach dem eben zitierten Brief. Diese Erwähnung des Origenes ist wohl kein Zufall. Origenes war es, der die hermetischen Spekulationen vom Sündenfall der Seele als erster in ein christliches Gewand gekleidet hat. Der Luzifer-Mythos kündigt sich mit der Nennung seines Namens an.[109] Und wenn Goethe in einem Brief an Langer von der „inconsiderata scriptio" spricht,[110] deren sich der Jesuitenpater Athanasius Kircher für schuldig gehalten habe, so erklärt sich die entlegen anmutende Anspielung sogleich, wenn wir uns bewußtmachen, daß Kircher im 17. Jahrhundert die anerkannte Autorität in allen Dingen war, die mit altägyptischer Weisheit und Geschichte zu tun hatten.[111] Von der Ägyptologie war es aber noch nie weit zur Hermetik, wenn Kircher selbst auch ein erklärter Gegner der Alchimie war. So beiläufig die Erwähnungen des Origenes oder des Jesuiten Kircher also anmuten: sie sind außerordent-

lich wichtig. Bezeugen sie doch beide die nicht-religiöse, die philosophisch-wissenschaftliche Ebene der hermetischen Tradition, auf der der junge Goethe sich nun geistig bewegte und auf der er mit diesen Geistern zusammentreffen konnte. Auch das gehört zur Widerlegung eines ‚pietistischen' Goethe: er setzte sich eben auch mit Origenes und Kircher auseinander, und nicht mit Arnold und Welling allein!

Auch das Jahr 1770 bringt noch einmal Briefe, die Goethes hermetisches Interesse unterstreichen. Wir kennen diese Zeugnisse aber bereits: den Brief an Langer, der über Goethes okkulte Lektüren Auskunft gibt, und den anderen an das Fräulein von Klettenberg, wo es heißt: „Die Chymie ist noch immer meine heimlich Geliebte."[112] Das ist insgesamt recht wenig und gibt nur wieder die Frage auf, warum Goethe nicht öfter und offener von seinen „Lieblingsmaterien" berichtet. Wiederholen wir noch einmal die Antwort darauf: je stärker sich Goethe mit der Hermetik abgab, desto mehr entfernte er sich von allen vernünftigen oder doch für christlich geltenden philosophischen Begriffen. Wenn aber, wie wir nun auch in diesem zweiten Abschnitt analysiert haben, Goethes Bestreben darauf gerichtet war, die *dehors* zu wahren und lieber ein zweideutiges Wort der Beschwichtigung als ein eindeutiges des Skandals zu äußern, so war es nur konsequent, daß er das Thema der Hermetik in seinen Briefen mied. Die Probe dieser Erklärung liefert Goethes Tagebuch, die *Ephemeriden*. Sie beginnen erst mit dem Jahresanfang 1770.[113] Fühlte sich Goethe zu diesem Zeitpunkt bereits vereinsamt und innerlich dazu gedrängt, einen solchen stummen Vertrauten seiner privatesten Interessen und Gedanken zu wählen? Hier konnte er jedenfalls ohne Rücksichten auf seine Umgebung freimütig niederschreiben, was ihn bewegte. Was finden wir also? Gleich die ersten Eintragungen zeigen, wie völlig Goethes Geist zu dieser Zeit von naturphilosophischen Dingen eingenommen war. Mit Paracelsus-Zitaten setzen die Notizen ein, dann folgen medizinische und halbmedizinische Titel, eine Auseinandersetzung mit Bayles Darstellung der Gedanken Giordano Brunos, Pythagoreisches, Astronomisches, Alchimistisches – in bunter Folge Proben schlechthin von allem, was mit der Hermetik näher oder ferner zu tun hat, ein Buchtitel, eine Anmerkung, ein Exzerpt. Wie wir schon festgestellt haben, findet sich da auch ein knappes Dutzend Notizen religiös-christlicher Relevanz. Wenn wir dem gegenüberhalten, daß wohl 120 Eintragungen zu zählen sind, die sich mit naturphilosophischen oder naturwissenschaftlichen Dingen befassen, so kann allein schon an dieser numerischen Disproportion abgelesen werden, welche Richtung Goethes geistige Entwicklung genommen hatte, wie dominierend in ihr das philosophische Moment gegenüber dem christlichen geworden war.

Noch einmal, in Straßburg, versuchte Goethe, sich „im äußerlichen" zur Partei der Gläubigen zu halten. Das Fräulein von Klettenberg hatte ihm einen Empfehlungsbrief an den Kaufmann Hebeisen, das Haupt der Straßburger Frommen, mitgegeben.[114] Aber das in Frankfurt von Goethe prakti-

zierte Glaubensleben einer Scheidung von öffentlichem Bekenntnis und individueller Privatreligion ließ sich in Straßburg schon nicht mehr beibehalten. Der Grund dafür ist so simpel wie in unserem Zusammenhang interessant: diese Straßburger Frommen hatten selber ihre Privatmeinungen. Im Unterschied zu Goethe hielten sie diese aber nicht zurück, sondern vermengten sie mit dem öffentlich zu beobachtenden Bekenntnis, mit der für alle verbindlichen Frömmigkeitsform, die keineswegs mit bloßem Enthusiasmus zufrieden war. Das mußte dem jungen Goethe nach allen seinen Überzeugungen als eine unerträgliche Tyrannei erscheinen, und vor allem: auf dieser Grundlage war kein Raum mehr für sein spezifisches und von Anfang an labiles praktisches Verhältnis zum Christentum. Verstimmt schreibt er am 26. August 1770 an die geistliche Freundin: „Mein Umgang mit denen frommen Leuten hier ist nicht gar starck, ich hatte mich im Anfange sehr starck an sie gewendet; aber es ist als wenn es nicht seyn sollte. Sie sind so von Herzen langweilig wenn sie anfangen, daß es meine Lebhafftigkeit nicht aushalten konnte. Lauter Leute von mäsigem Verstande, die mit der ersten Religionsempfindung auch den ersten vernünftigen Gedanken dachten, und nun meynen das wäre alles, weil sie sonst von nichts wissen; dabey so hällisch und meinem Grafen so feind, und so kirchlich und püncktlich, daß – ich Ihnen eben nichts weiter zu sagen brauche. – Es kömmt noch was dazu. Die Vorliebe für unsre eignen Empfindungen und Meynungen, die Eitelkeit eines ieden Nase dahin drehen zu wollen, wohin unsre gewachsen ist; Fehler, denen solche Leute, die eine gute Sache haben, mit der größten Sicherheit nachhängen. Wie offt habe ich XX die Sache seiner Grillen und die Sache Gottes vermischen hören [...]."[115] Da liegt der entscheidende Stein des Anstoßes: die Beschränkung der Privatmeinungen mit der „Sache Gottes", und umgekehrt. Auf Scheidung des privaten und des öffentlichen Bekenntnisses in seinem Christentum zutiefst angewiesen, konnte der junge Goethe diese „Vermischung" nicht ertragen und nicht gutheißen. Es ist dabei letztlich wenig wichtig, ob er sich die Situation unter diesem Gesichtspunkt auch bewußt machte. Entscheidend ist allein, daß Goethes Christlichkeit schon im Praktischen dort scheiterte, wo sie ein Jahr später – in der Dissertation – auch der Theorie nach Schiffbruch erlitt: an der wachsenden Diskrepanz von philosophisch wahrer Privatreligion und öffentlich zu bekennendem, aber persönlich nicht mehr maßgebendem Glauben.

Die Thesen der Straßburger Dissertation – zweier Dissertationen möglicherweise, wobei die zweite eine Überarbeitung der ersten gewesen sein konnte[116] – bahnen sich also mit Konsequenz schon vom Beginn von Goethes ‚pietistischer Periode' her an. Dem aufmerksamen Beobachter von Goethes religiöser Jugendentwicklung können sie nicht überraschend kommen. Trotzdem ist das Ende der Entwicklung dann traurig. Es erschreckt uns, wenn wir sehen, welches Bild die schließlich erreichte religiöse Einstellung Goethes in den gelehrten Köpfen, die seine Dissertation zu beurtei-

len hatten, abspiegelte. „Der Herr Göthe hat eine Rolle hier gespielt, die ihn als einen überwitzigen Halbgelehrten und als einen wahnsinnigen Religions-Verächter nicht eben nur verdächtig, sondern ziemlich bekannt gemacht hat"[117], so äußert sich der Theologe Elias Stöber am 4. Juli 1771 brieflich einem Karlsruher Freund gegenüber. Und der Jurist Metzger schreibt von dem gescheiterten Doktoranden an den gleichen Adressaten, den Hofrat Ring in Karlsruhe, verachtungsvoll: „Ce jeune homme enflé de son érudition et principalement de quelques chicanes de Monsieur de Voltaire".[118] Wir wissen besser als diese Professoren, daß Goethe auch am Ende seiner Straßburger Zeit kein Religionsverächter und noch weniger ein Anhänger Voltaires gewesen sein kann.[119] Wie gebieterisch, wie schneidend auch müssen Goethes innerste Überzeugungen vom Wesen der Religion und des Christentums sich also hervorgedrängt haben, wenn er dafür solchen Hohn und solche Mißverständnisse in Kauf nahm! Es war eben nicht eine *ad hoc* zum Zweck des Promovierens ausgedachte These (wie *Dichtung und Wahrheit* glauben machen könnte),[120] wenn Goethe in seiner Dissertation das Christentum eine „saine politique" nannte. Sondern hier endete nur der Weg ernster Klärung seines Verhältnisses zum Christentum, wie ihm dies mit der Hermetik zusammen aufgenötigt worden war. Er glaubte nach zwei vollen Jahren dieses Verhältnis nun richtig zu sehen: die Hermetik war die uralte religiöse Weisheit, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten von einigen alexandrinischen Philosophen (quelques savants) wieder erneuert worden war. Das Christentum dagegen war bloß als eine Popularform dieser Philosophie anzusehen.[121] Es faßte die allgemeine Wahrheit der *philosophia perennis* in ein sie beschränkendes, aber politisch besser verwendbares Gefäß. Zweck dieses Gefäßes war also, der Menge unter partikularen Vorstellungen (Jesus) einen Glauben zu geben, den sie fassen konnte. Dem Einzelnen aber mußte es unbenommen bleiben, dieses Verhältnis für sich selbst zu erkennen und die allgemeinere Wahrheit philosophischer Art im stillen Kämmerlein zu ergreifen – die Wahrheit der Philosophen,[122] die Religiosität der hermetischen Tradition. Dies – und nicht Religionsverachtung – war der Schlußpunkt von Goethes Auseinandersetzung mit dem Christentum. Er folgte mit logischer Konsequenz aus der persönlichen Art, wie Goethe mit dem Pietismus ins reine gekommen war, und man kann sagen, daß Goethe von diesem Ergebnis in späteren Epochen seines Lebens allenfalls um Nuancen abgerückt ist.

C. DER THEORETISCHE UND DER PSYCHOLOGISCHE ZIELPUNKT DER ENTWICKLUNG

Wenn die Bedeutung von Goethes jugendlicher Beschäftigung mit der Hermetik wichtiger einzuschätzen ist, als der Augenschein von Goethes Selbstzeugnissen verrät, wenn die Hermetik die eigentliche Frucht von Goethes Begegnung mit dem Pietismus des Klettenberg-Kreises war – von welcher Wahrheit überzeugte sie dann den jungen „Halbadepten"? Warum bemerken wir so wenig von dieser persönlich angeeigneten Hermetik, von dieser *Privatreligion?* Warum ist bisher nichts von solchen philosophischen Ergebnissen beim jungen Goethe nachgewiesen und bekannt geworden? Auf diese Fragen gilt es in diesem dritten Abschnitt Antwort zu geben. Jedoch nicht so, daß wir hier schon die hermetischen Philosopheme des jungen Goethe darlegten – das wäre der materielle Aspekt der Sache –, sondern indem wir Goethes Auffassung von philosophischer Wahrheit beleuchten, also die Kriterien ergründen, nach welchen der junge Goethe philosophische Wahrheit für erkennbar hält und erkannte Wahrheit für wahr. Denn es bedarf eigentlich nur dieser formalen Fragestellung, um Art und Anspruch von Goethes jugendlicher Philosophie – sie sehe dann aus wie auch immer – mit der Antwort zu bestimmen und den Ort ihres Auftretens gemäß ihrem Selbstverständnis vorauszusagen.

Von woher erwartet der Student Goethe philosophische Wahrheit, und wohin wendet er sich entsprechend? – Zunächst findet er zu der konventionellen philosophischen Schmiede: er besucht die Vorlesungen des für Philosophie angestellten Universitätsprofessors, in Leipzig damals der Wolffianer Johann Heinrich Winckler.[123] Aber diese Schulphilosophie – so berichtet Goethe im 6. Buch von *Dichtung und Wahrheit* – wollte ihn „keineswegs aufklären".[124] Winckler lehrte Logik, und möglicherweise gab er Goethe damit das Vorbild für Mephistos diesbezügliche Ausfälle. Außerdem deutet Goethes Autobiographie an, daß der Student hier ohne „eigentliche Vorkenntnisse" in der speziellen Thematik „zu weit geführt" wurde, und dies überdies von einem Professor, der – im Jahre 1767 nach heutigen Begriffen schon im Emeritierungsalter stehend – zum Anlaß für Goethes Exkurs über die „ältesten Professoren" wird, von welchen „manche schon lange Zeit stationär" seien, nur noch „fixe Ansichten" überlieferten und darunter im einzelnen vieles, „was die Zeit schon als unnütz und falsch verurteilt hat".[125] So blieb das Resultat dieser akademischen Philosophie vermutlich bedeutungslos für Goethes Denken. Er mag dort an Begriffen und Gedanken dies und jenes kennengelernt haben, aber nichts, was er nicht ebensogut anderswo hätte auflesen können. So wäre verständlich, wenn Langer, der ernste, christlichgesinnte Nachfolger des unbeschwerten und unphilosophischen Gesprächspartners Behrisch, bei Goethe auf einen ziemlichen Nachholbedarf an spekulativem Denken gestoßen wäre. Und wie wir be-

reits gesehen haben, war die Wahrheit, die in den Gesprächen der beiden Freunde erörtert wurde, tatsächlich spekulativer Art. Sie sollte sich aus vernünftigen Überlegungen ergeben, wobei die Lehren der Religion und die Beispiele aus der Geschichte auf ein Grundwahres führen sollten bzw. zurückgeführt wurden. Mehr läßt sich über diese Unterhaltungen aber kaum präzisieren. Ob sie irgendwelche Vorstellungen über Gott, Welt und Mensch in Goethe schon befestigten, ob sie ihm bereits einen kritischen Maßstab des Wahren vermittelten – wir wissen es nicht.

Erst mit der Frankfurter Krankheitszeit entwickelt sich so etwas wie ein konsequenteres Nachdenken über philosophische Dinge direkt unter unseren Augen. Wir haben bereits im letzten Abschnitt gesehen, daß die Aneignung der Hermetik erst rückhaltlos beginnen konnte, als die hermetische Medizin von Goethes Arzt eine „Erfahrungstatsache" geschaffen hatte. Das bezeugte uns der Brief an Friederike Oeser vom 8. April 1769: „Was ich erfahren habe, das weiß ich; und halte die Erfahrung für die einzige ächte Wissenschafft." Und vielleicht auch die Stelle aus dem *Pastorbrief:* „Gewiß war ich sehr erwischt, da ich nicht mehr läugnen konnte." Hier gibt sich Goethe also bereits Rechenschaft über gewisse Ansprüche, die an die Wahrheit zu stellen sind, und umgekehrt rechnet er mit einer erkennbaren Wahrheit objektiver Art. Diese Entwicklung eines nach objektiver Wahrheit strebenden Orientierungswillens geht durch das ganze Jahr 1769 hin weiter und dürfte sowohl zu den chemischen Experimenten als auch zu den medizinischen Interessen geführt haben. Aber bis zum Ende dieses Jahres sehen wir in den überlieferten Quellen keine klareren Positionen mehr. Möglicherweise einfach deshalb nicht, weil die Vorsätze von einer auf Erfahrung gegründeten Wissenschaft bereits durchkreuzt oder doch verwässert worden waren von eindeutig spekulativen Tendenzen. Davon zeugt ja der lange Brief vom 13. Februar 1769, ebenfalls an Friederike Oeser, wo Goethe von seiner „Lebensart" berichtet, die der Philosophie gewidmet sei, wozu er nur zwei Bücher, Feder, Zirkel und Papier benötige. Welche Richtung diese Philosophie nahm – eine spekulative nämlich –, erhellt am selben Ort das Nachdenken über die Schönheit, als ein „Mittelding" zwischen Licht und Finsternis. So haben wir kein einheitliches Bild vor uns. Goethe philosophiert anhand von Erfahrungen, er schwingt sich aber auch über alle Erfahrung hinweg und ergründet die Wahrheit mit Vernunftschlüssen. Deutlich ist nur, daß er überhaupt philosophische Ziele verfolgt.

Wie weit und wohin diese Gedankengänge führten, zeigt dann plötzlich und in voller Klarheit der lateinische Ephemeriden-Eintrag vom Februar 1770.[126] Er überrascht in der Tat so sehr, daß ihn mancher Goethe-Forscher für ein Exzerpt halten mochte.[127] Dafür gibt es aber nicht den geringsten Anhalt. Vielmehr müssen wir die lateinische Sprache und den „eleganten" Stil für das nehmen, was sich als nächste Erklärung anbietet: für eine Monumentalisierung der eigenen philosophischen Position Goethes, für eine stilistisch in Stein gegrabene Rechenschaft über das Ergebnis, zu welchem

ein über einjähriges Nachdenken geführt hatte. Man nannte mit völligem Recht diesen Ephemeriden-Eintrag – wir erwähnten es schon – das *Credo* des jungen Goethe. Aber man muß hinzufügen, daß es nur ein formales Credo ist, das über Goethes Überzeugungen im einzelnen noch nichts aussagt. Gerade deshalb muß es uns in diesem Abschnitt so willkommen sein. Es beweist mit seiner Existenz die Relevanz unserer Fragestellung und gibt zugleich mit klaren Worten Auskunft.

Auch dieses Ephemeriden-Credo müssen wir Stück für Stück analysieren. Denn jeder Satz hat hier sein eigenes philosophisches Gewicht, einen zeitgeschichtlichen und philosophiegeschichtlichen Horizont. Gleich der Beginn zeigt Goethe auf den Spuren der religiösen Popularphilosophie, die bestrebt ist, aus der Synthese der Welt das Wesen ihrer Faktoren zu bestimmen, und dies durch Analogieschlüsse: „Separatim de Deo, et natura rerum disserere difficile et periculosum est, eodem modo quam si de corpore et anima sejunctim cogitamus." Das bedeutet, daß das Wesen Gottes in dem Maße bekannt ist, wie die Natur bekannt ist, oder sogar: daß das Wesen Gottes zunächst einmal und dann von ihm aus erst das Wesen der Natur zu erkennen sei. Ist dies schon der für den späteren Goethe so bezeichnende ‚Panentheismus', im Gegensatz zum Pantheismus? Es heißt aber außerdem, daß dieses Verhältnis in Analogie steht zu dem Verhältnis von Seele und Körper: Gott ist die Seele der Natur, und diese Natur sein Körper! Diese Überzeugung wird näher ausgeführt: „Animam non nisi mediante corpore, Deum non nisi perspecta natura cognoscimus." Es gibt keine Seele, die jenseits des Körperlichen erkennbar wäre; sie drückt sich im Gegenteil erkennbar erst im Körper aus. Und insofern gibt es keine Theologie, die etwas anderes wäre als *Physikotheologie:* nur aus den Naturerscheinungen können wir auf Gott, nämlich auf das sie beherrschende Prinzip, schließen. So ist schon eine ganz bestimmte philosophische Einstellung akzeptiert, die sich im nächsten Satz ausspricht: „Hinc absurdum mihi videtur, eos absurditatis accusare, qui ratiocinatione maxime philosophica Deum cum mundo conjunxere." Wir haben hier zunächst einmal einen Beleg dafür, daß Goethe selbst spekulativ vorgeht; sonst könnte er nicht spekulativ von absurd oder nicht-absurd sprechen. Dann aber ersehen wir aus diesem Satz auch ganz deutlich, daß Goethe sich im Verfolg seiner Physikotheologie und seines Analogiedenkens nicht etwa den aufklärerischen Theologen, etwa des Hamburger Fabricius-Kreises,[128] und an deren Physikotheologie anschließt, sondern der neuplatonisch-hermetischen Spekulation, die das Wesen der Welt vom Wesen Gottes herzuleiten bemüht ist.[129] Das wird noch deutlicher aus dem nächsten Satz: „Quae enim sunt, omnia ad essentiam Dei pertinere necesse est, cum Deus sit unicum existens, et omnia comprehendat." Alles Existierende stammt aus Gottes Wesen, da dies zunächst das einzige Existierende gewesen ist und eine Schöpfung aus dem Nichts wie in der ganzen Tradition so auch von Goethe abgelehnt wird.[130] Das klingt verfänglich nach Pantheismus; Goethe ist daher in den nächsten Aussagen be-

müht, sich gegen diesen abzugrenzen – ein Zeichen übrigens auch *dafür*, wie stark er seine „eigene Religion" noch mit dem christlichen Bekenntnis zu alliieren trachtet: „Nec Sacer Codex nostrae sententiae refragatur, cuius tamen dicta ab unoquoque in sententiam suam torqueri, patienter ferimus." Es sieht demnach so aus, als lege Goethe entscheidenden Wert auf die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift. Der nächste Satz bezeugt aber noch eine andere Autorität, die ebenso hoch eingeschätzt wird: „Omnis antiquitas eiusdem fuit sententiae, cui consensui quam multum tribuo." Und dann wird die philosophische Tradition, die solcherweise von Antike wie Heiliger Schrift beglaubigt erscheint, ausdrücklich genannt – zugleich auch das Kriterium ihrer Wahrheit: „Testimonio enim mihi est virorum tantorum sententia, rectae rationi quam convenientissimum fuisse systema emanativum." Das Emanativ-System also, die durch die Zeiten immer wiederkehrende emanatistische Philosophie der Chaldäer, der Gnosis, der Kabbala, der alexandrinischen Schule und möglicherweise ihrer orphisch–neupythagoreischen Vorläufer und Seitenzweige, ist es, was den jungen Goethe überzeugt hat,[131] und zwar deshalb, weil diese Philosophie dem „richtigen Denken", der geraden Vernunft am gemäßesten sei. Der letzte Satz des *Credos* macht dann noch den Privatcharakter von Goethes philosophischen Überzeugungen klar: „Licet nulli subscribere velim sectae", und besonders gegen den Vorwurf des Spinozismus, also des Pantheismus, sichert sich Goethe noch einmal ausdrücklich ab: „Valdeque doleam Spinozismum, teterrimis erroribus ex eodem fonte manantibus, doctrinae huic purissimae, iniquissimum fratrem natum esse." So stark also bekennt sich Goethe zum *systema emanativum*! Es ist „doctrina purissima", und es bereitet ihm Schmerz, daß es einen so ganz und gar ungleichen Bruder, den Spinozismus, hervorgebracht habe.

Nur eine einzige inhaltliche Position von Goethes Privatreligion erfahren wir in diesem Credo: daß die Welt und Gott miteinander in eins zu denken sind, daß Gott das erste und allumfassende Prinzip ist, aus dem alle Dinge ausgeflossen ist. Alles andere sind Folgesätze, die wir aber nicht so leicht auf ihre Tragweite überprüfen können. Gewiß: Gott läßt sich so wenig ohne Natur erkennen, wie man die Seele ohne den Körper erkennt. Aber ist das nur ein Bild? Oder eine Analogie? Und dann: was läßt sich aus der Natur über Gott erkennen? Was gehört zum Wesen Gottes? Und steht es in Analogie zum Wesen der Seele? Und inwiefern? – All das sind Fragen, die sich Goethe beantwortet haben muß, die wir uns selbst aber aus diesem Credo nicht beantworten können. Dagegen sehen wir ganz deutlich, wie Goethe nun grundsätzlich zur philosophischen Wahrheit steht: es gibt ein philosophisches System, das insofern objektiv richtiger als alle anderen zu sein scheint, als es dem Denken und Schlußfolgern am meisten einleuchtet: das emanatistische System. Und wir sehen, daß es sekundär auch noch die Unterstützung der Bibel und der ganzen antiken Weisheit für sich hat – auch dieser doppelte „Konsensus" zählt also! Wie der ganze Eklektizismus

seiner Zeit zeigt sich auch Goethe von der langen Tradition dieser Philosophie beeindruckt. Vor allem aber wird aus diesem Credo noch ein Drittes klar: Goethe geht es um eine synthetische Gesamtsicht der Welt; einzelne Kenntnisse der Natur bedeuten ihm nur etwas, insofern sie auf ein einheitliches Wesen und einen erkennbaren Sinn des Ganzen der Welt zurückverweisen.

So wenig wir bei den okkulten Anklängen in dem Brief an Friederike Oeser schon Quellen- und Bedeutungsfragen diskutieren wollten, so wenig werden wir uns auch hier auf eine nähere zeitgenössische Bestimmung des *systema emanativum* einlassen. Dazu ist später der bessere Ort. Aber wir müssen festhalten, daß Goethe im Februar 1770 auf dem besten Wege ist, zu einem objektiven und systematischen Begriff der Wahrheit zu gelangen. Er hat ganz offensichtlich klare Vorstellungen über die wichtigsten philosophischen und religiösen Fragen gewonnen, und er ist weit entfernt von einem frommen Kirchenglauben oder einer abergläubischen Hochschätzung der hermetischen Magie nach Art der Alchimisten. Ganz unbezweifelbar hat dieser junge Tagebuchschreiber seine *Privatreligion* im philosophischen Sinne. Es ist nicht so, daß davon nur in *Dichtung und Wahrheit* , nach vielen Jahrzehnten, gefabelt würde.

Trotzdem bleibt die Frage, warum Goethe mit dieser seiner jugendlichen Privatreligion nicht expliziter herausrückt. Es ist auch auffällig, daß das zitierte Credo auf lateinisch abgefaßt ist. Sollte das den Nebenzweck verfolgt haben, die eigenen Überzeugungen gegen den Einblick der frommen Leute abzuschirmen? Besonders die Frauen verstanden kein Latein. Aber solche alles einzelne zurückhaltende Vorsicht vor neugierigen Augen hätte dann ja eben den Ausweg empfehlen können, den wir sehen: die Dienste der Gelehrtensprache. So muß hinter Goethes Schweigen noch etwas anderes stekken: von den großen Umrißlinien abgesehen, verweigern sich Goethes Erkenntnisse nach ihrem eigenen Selbstverständnis der Aussage.

Sah es mit dem lateinischen Ephemeriden-Credo so aus, als bilde Goethe sich eine mit dem Anspruch objektiver Wahrheit auftretende Philosophie aus, so muß dieser Eindruck nach einer bestimmten Seite hin korrigiert werden. Goethe beansprucht nämlich nicht, mit seiner Privatreligion eine allgemeingültige Wahrheit erkannt zu haben (er will ja *expressis verbis* gerne dulden, daß andere etwa die Bibel ganz anders auslegen), sondern bloß diejenige, die seinem individuellen Ermessen nach die gültige Wahrheit ist. Dieser feine Unterschied kommt im Ephemeriden-Eintrag allerdings noch kaum zum Vorschein. Wir sehen dort nur, daß alles in Ich-Form ausgesagt ist, daß Goethe Zweifel an einer verbindlichen Auslegung der Bibel hat, daß er sich keiner Sekte verschreiben möchte: alles Indizien für den subjektiven Charakter seiner Überzeugungen. Immerhin genügt dies wenige, uns aufmerken zu lassen, ob an anderer Stelle Belege in dieselbe Richtung deuten. Das ist in der Tat der Fall. Es läßt sich eine ganze Entwicklung verfolgen, die zeigt, daß der Zweifel an objektiver Erkennbarkeit der Welt beim

jungen Goethe schon frühzeitig auftritt und sich mehr und mehr verstärkt. So befindet sich die Ausbildung von Goethes Privatreligion von Anfang an in einer seltsamen Dialektik: einerseits strebt Goethe nach einer verläßlichen, also transsubjektiven Wahrheit, andrerseits ist die erste Wahrheit, von der er sich solchergestalt überzeugt, daß er als Erkennender an die absolute Wahrheit gar nicht heranreiche, sondern immer nur erkennen werde, was sein individueller Geist, beschränkt wie er als menschlicher Geist sein muß, zuläßt. Um über das Subjektive hinauszukommen, gibt es nur das Mittel des Vergleichs: was haben andere Geister in vergangenen Zeiten über die Welt herausgefunden? Daher die Wichtigkeit des „Konsensus". Aber auch solches komparative Vorgehen bewegt sich innerhalb des magischen Kreises der eigenen Individualität, der nicht zu durchbrechen ist. Der Eklektizismus kann zwar wahrscheinlich machen, daß das eigene Denken dem „richtigen Denken" nahekommt, aber auch aus den historischen Parallelen ist noch keine absolute Gewähr zu folgern.

Welche geistigen Anlässe diesen Subjektivismus Goethes in die Wege leiteten, wollen wir hier noch nicht erörtern; sie hängen mit dem inhaltlichen Erbe der Hermetik zusammen. Wohl aber können wir aufzeigen, daß er in einer gewissen Selbstverliebtheit Goethes einen fruchtbaren Boden vorfinden mußte. Schon in Leipzig hat sich die modische Originalitätssucht auch in die ästhetischen Gedanken des jungen Goethe eingeschlichen. Das Gedicht auf den Kuchenbäcker Händel – „Du bäckst, was Gallier und Britten emsig suchen, / Mit schöpfrischem Genie, originelle Kuchen" – zeugt davon.[132] Auch die Briefe an Behrisch beweisen, daß es Goethe mit solchen Gedanken ernst war. Am 4. Dezember 1767 beschwert er sich bei dem Freunde, daß dieser sein neuestes Lustspiel mit dem *Medon* von Clodius verglichen habe. „Hätte ich Kinder", schreibt Goethe verärgert, „und einer sagte mir: sie sehen diesem oder jenem ähnlich, ich setzte sie aus [...] alle meine Szenen will ich verbrennen, wenn sie dem Medon ähnlich sehen."[133] In einem der letzten Briefe der Leipziger Zeit lesen wir: „Da hast du eine Landschaft, das erste Denckmal meines Nahmens, und der erste Versuch in dieser Kunst."[134] Auch bei seiner „Bekehrung" steht zunächst dieses ausgeprägte Selbstbewußtsein im Wege. An Langer schreibt er – wir haben die Stelle schon in anderem Zusammenhang zitiert –: „Mein feuriger Kopf, mein Witz, meine Bemühung und ziemlich gegründete Hoffnung, mit der Zeit ein guter Autor zu werden, sind jetzt, daß ich aufrichtig rede, die wichtigsten Hindernisse an meiner gänzlichen Sinnesänderung [...]. Sie sehen, daß ich grade rede, es ist meistenteils der Funcke von übel angewandter Eigenliebe der noch zu mächtig ist, und, ich fürchte, noch mächtiger werden wird."[135] In der Tat übersteht dann dieses Ich-Bewußtsein die „Bekehrung" auch völlig unbeschadet. Im Januar 1770 finden wir in einem Brief an Käthchen Schönkopf die bezeichnenden Worte: „Und ich, ich werde Goethe bleiben. Sie wissen, was das heißt. Wenn ich meinen Nahmen nenne, nenne ich mich ganz."[136] Es bedarf kaum des Hinweises, daß diese

Selbstverliebtheit dann in einem einzigen *crescendo* in den Straßburger und nachstraßburger Sturm und Drang einmündet, also keineswegs geringgeachtet werden darf in der geistigen Entwicklung des jungen Goethe. Wie konnte es zu dem *crescendo* aber kommen – trotz des Christentums, trotz des Älterwerdens? Wir sehen, daß auch hier ein geistig-philosophischer Faktor wahrscheinlich wird, den wir bisher allerdings nur an seinen Wirkungen erkennen.

Nicht allein an seinen psychologischen Wirkungen, sondern auch (und vor allem) an seinen Auswirkungen im Denken des jungen Goethe. Im Denken bewirkt dieser Faktor dann allerdings eher eine gewisse Demut. Diese Feststellung machen wir zum erstenmal anhand eines Briefs vom Februar 1769, und so ist auch vom Zeitpunkt her wieder eine große Wahrscheinlichkeit gegeben, daß die Transformierung des psychologischen Subjektivismus auf eine mehr geistige Stufe von der Begegnung mit der Hermetik veranlaßt wurde. Es gibt nun einen immer wiederkehrenden Hauptgedanken des jungen Goethe: kann ein Geist, der kleiner ist, einen größeren Geist beurteilen, ohne ihm Unrecht zu tun? Muß man nicht zu jedem Verständnis eines anderen Geistes eine gewisse Gleichartigkeit mitbringen? Diese Spekulation hat die weitgehendsten Konsequenzen, wenn man sie zu Ende denkt. Aber Goethe äußert sich in seinen Briefen dann eher zurückhaltend, so daß die Weiterungen eines solchen Standpunkts uns verborgen bleiben. Die Belege beginnen mit einem Abschnitt des wichtigen Briefs an Friederike Oeser vom 13. Februar 1769 bei Anlaß des *Ugolino* von Gerstenberg: „Gerstenbergs Skalden hätt ich lange gern gelesen, wenn nur das Wörterverzeichnis nicht wäre. Er ist ein großer Geist, und hat aparte Prinzipia. Von seinem Ugolino soll man gar nicht urteilen [...]. Er ist ein erfahrner Sachwalter, lieber ein wenig zu viel als zu wenig; ist seine Art zu dencken. Ich kann, ich darf mich nicht weiter erklären, Sie werden mich schon verstehen." Das klingt befremdlich. Warum will Goethe kein bestimmteres Urteil abgeben? Die Erklärung dafür möchte er dann doch auch Friederike Oeser nicht schuldig bleiben, und so fährt er fort: „Wenn man anders als grosse Geister denkt, so ist es gemeiniglich das Zeichen eines kleinen Geists. Ich mag nicht gerne, eins und das andre seyn. Ein großer Geist irrt sich so gut wie ein kleiner, jener weil er keine Schrancken kennt, und dieser weil er seinen Horizont für die Welt nimmt."[137] Hier haben wir also den ersten Beleg für einen philosophisch gewordenen Subjektivismus: die Welt ist nicht absolut erkennbar; immer wird der Blickpunkt zu hoch oder zu tief gegriffen sein. Das gilt dann auch für das Erkennen anderer Individuen. Man muß sie allesamt gelten lassen, denn entweder zeigt man sonst, daß man ihre Schranken nicht recht begreift, oder aber, daß man selbst in seiner individuellen Welt zu beschränkt ist. Übrigens schließt sich an die zitierte Stelle dann sofort die Spekulation über die Schönheit, über ihren Mitteldings-Charakter an – so als gehörten beide Gedanken zueinander, weshalb sie keiner Überleitung bedürften: ein Indiz mehr, daß Goethes Subjektivis-

mus und seine Schönheitsspekulation auf demselben Boden gewachsen sind: auf dem hermetischen.

Von der Art dieser brieflichen Äußerungen an Friederike Oeser findet sich dann noch eine ganze Reihe ähnlicher Beispiele. Gleich am nächsten Tag schreibt Goethe an Friederikes Vater: „Lessing! Lessing! wenn er nicht Lessing wäre, ich möchte was sagen [...]. Er ist ein Phänomen von Geist, und im Grunde sind diese Erscheinungen in Deutschland selten. Wer ihm nicht alles glauben will, der ist nicht gezwungen, nur widerlegt ihn nicht. Voltaire hat dem Shakespeare keinen Tort anthun können, kein kleinerer Geist wird einen größern überwinden. Emile bleibt Emile und wenn der Pastor zu Berlin närrisch würde, und kein Abbé wird den Origenes verkleinern."[138] Wiederum ein Zurückschrecken vor kritischem Urteil, wiederum – und nun fast bis zum Unvernünftigen dogmatisch – die Meinung, daß man nur ganz oder gar nicht einen Geist begreifen könne, daß man insbesondere einem größeren Geist kritisch gar nichts anhaben könne. Und wie um die Parallele noch zu Ende zu führen, endet auch die Briefstelle an Vater Oeser mit einem Anklang an die hermetischen Interessen, mit der Erwähnung des Origenes. Die Reihe der Belege setzt sich am 30. November 1769 in einem Brief an Langer fort: „Comme nous voyons touts les jours que jamais génie n'est universel, et que bon poète n'est pas d'abord architecte."[139] Mit dem „génie" ist hier zweifellos die Individualität, der große Geist, bezeichnet, und gerade an ihm muß sich der Widerstreit von Individuum und Ganzem zeigen: denn als Individuum ist der Geist ja unfähig, das Ganze, von welchem er sich abgetrennt hat, zu umgreifen. Wieder eine andere Variation der gleichen Überzeugung bietet der Brief vom 20. Februar 1770 an Reich: „Sogar loben soll man einen großen Mann nicht, wenn man nicht so groß ist wie er",[140] er beschränke sich auf „empfinden und schweigen", wenn er Wielands *Diogenes* lese. Und zur Erklärung fügt er hinzu: „Wieland hat das Unglück, offt nicht verstanden zu werden, vielleicht ist manchmal die Schuld sein, doch manchmal ist sie es nicht, und da muss man sich ärgern, wenn Leute ihre Mißverständnisse dem Publiko für Erklärungen verkaufen."[141] Also aus Sorge, den Autorgeist nicht angemessen verstehen zu können, hält Goethe mit dem Urteil zurück, und so gelangt er wieder zu der Ansicht, daß man von gleichem Geistesformat sein müsse, um einen anderen Geist kritisch würdigen zu können. Ein Brief an Hermann vom 6. Februar desselben Jahres – man wird die Häufung dieser Stellen bemerken, und dies bei einem Briefschreiber, der doch wahrlich nicht über Mangel an Gedanken zu klagen hatte! – gibt sogar eine philosophische Rechtfertigung dieser Auffassung. Wieder ist von Wielands Diogenes-Dialogen die Rede, und wieder bescheidet sich Goethe, den Autor pauschal zu akzeptieren: „Das Buch ist von Wielanden. Man muß seinen Namen nennen, denn den Charakter, die Laune dieses Mannes zu schildern oder zu beurtheilen, ist nichts für uns. Über grosse Leute sollte Niemand reden, als wer so groß ist wie sie, um sie übersehen zu können. Ein kleiner,

wenn er zu nah steht, sieht einzelne Theile gut, aber nichts vom Ganzen, und wenn er das Ganze übersehen will, so muß er sich zu weit entfernen, und da reichen seine Augen nicht an die Theile. Verzeihen Sie mir diese Allegorie."[142] Hier tritt sogar einmal der Fall ein, daß wir die enge Verknüpfung von „Name" und individueller Autonomie mit Händen greifen können.

Kennt man die Belege, die wir bis jetzt ausgebreitet haben, so wird man vielleicht auch zwei weitere Briefstellen aus demselben Gedankengang Goethes erklären. An Langer schreibt Goethe am 29. April 1770 über die beim Durchzug der *Dauphine* durch Straßburg ausgestellten Teppiche nach Raffael: „Die berühmte Schule von Athen ist darunter. Es läßt sich gar nichts darüber sagen."[143] Warum läßt sich darüber nichts sagen? Doch wohl deshalb, weil Goethe sich nicht für befugt hält, einen größeren Geist zu beurteilen. Und umgekehrt wendet er den Gedanken offenbar sogar auf sich selbst an. An Trapp schreibt er am 28. Juli 1770: „Und wenn Sie sich auch nicht ganz in mich finden können, so braucht sie das nicht zu bekümmern; überzeugen Sie sich nur von der Wahrheit vollkommen, daß ich Ihr treuer Freund bin."[144] Wenn Trapp sich also auch nicht vollkommen in das wahre Bild von Goethes Art finden kann – weil er nämlich ein kleinerer Geist als Goethe selbst ist –, so kann er immerhin „empfinden und schweigen", wie Goethe selbst vor Wielands *Diogenes*.

Es bedarf keines besonderen Worts, daß gerade aus der letzten Briefstelle die Gefahren dieser subjektivistischen Einstellung sehr deutlich werden. Goethe bekümmert sich immer weniger um die Mitteilbarkeit, also um die objektive Rechenschaft über seine Art und seine Gedanken. Er lebt seine Individualität, und ob andere diese Individualität begreifen, ist nicht seine Sorge. Und so erlaubt er auch anderen ihre Unbegreiflichkeit. Das Straßburger Romanfragment beginnt gleich mit den bedenklichen Sätzen: „Ich kann Waltern nicht widerlegen, Wetty, aber ich wollte schwören, daß er unrecht hat; ihm mögen seine Gedancken genug thun, wenn ich damit zufrieden wäre, so wäre ich Walter."[145] Vielleicht gehört auch in diesen Zusammenhang, daß Goethe sich ganz gelassen in die Begrenztheit der individuellen Auffassungskraft resigniert: „Die Sachen anzusehen so gut wir können", rät er Hetzler im August 1770, dabei aber doch den Versuch machen, „die Welt recht zu betrachten (wozu Sie doch auch Lust bezeugen)". Notwendig sei dazu, „ienen Wissenschafften [zu] obliegen, die dem Geist eine gewisse Richte geben, Dinge zu vergleichen, iedes an seinen Platz zu stellen, iedes Wehrt zu bestimmen (eine ächte Philosophie meyn ich, und eine gründliche Mathesin)."[146] Hier werden der fremden Individualität nur noch Empfehlungen mit auf den Weg gegeben; wohin sie damit gelangen wird oder soll, scheint der Einflußnahme entzogen zu sein. Wir können uns vorstellen, welches die „ächte Philosophie" für Goethe selbst war, die „Wissenschafften [...], die dem Geist eine gewisse Richte geben". Aber nur ihre formale Bedeutung ist hier – gegenüber einem andern – erwähnens-

wert, während ihre inhaltlichen Ergebnisse offenbar für so individuell bedingt angesehen werden, daß es sich verbietet, sie dem anderen zu unterbreiten.

Wir können uns zur Vergewisserung in den *Ephemeriden* nach Goethes Individualismus und Subjektivismus umsehen: auch dort findet sich einiges Material, das bestätigt, wie sehr Goethe die subjektive Beschränktheit des Erkennens nun wissenschaftlich abzustützen sucht, mit besonderer Vorliebe in Verquickung mit Hermetischem. So läßt sich Goethe etwa nicht entgehen, in des Manilius *Astronomikon* nach seiner eigenen Nativität zu forschen, in dem Kapitel „de eo qui sub signo ♀ natus sit".[147] Er notiert sich ein Buch über Physiognomik und Chiromantie,[148] ebenso *L'examen des esprits* von Huarte[149] und *Le portrait du caractère des hommes et des siècles* von Barclay.[150] „Longus homo raro sapiens", notiert er sich von Camillus Baldus.[151] Das Interesse an der Kenntnis und Erkenntnis des Individuellen ist also in dieser Zeit sehr ausgeprägt, und die mehr oder weniger aus dem hermetischen Umkreis stammenden Bücher müssen es befriedigt haben.

Das fließt dann zwanglos zusammen mit der zeitgenössischen Unterscheidung zwischen *Genie* und *witzigem Kopf*, denn auch dieser Unterschied wollte ja philosophisch fundiert sein. „Der wichtigste Nachtheil aber, welchen der große Schutz vielleicht nach sich zieht, den die schönen Wissenschaften bey Regenten finden", so schreibt sich Goethe bei Johann Nicolaus Meinhard (1727–1767) ab, „ist dieser, daß so viele bloß witzige Köpfe sich an Arbeiten wagen, die nur dem Genie zukommen."[152] Diesen Unterschied macht sich Goethe in einer eigenen Bemerkung, aber nicht ohne eine bezeichnende Umakzentuierung, zu eigen: „Rede bey Eröffnung der Londner Akademie von Reynolds. [...] er dringt besonders auf die Correcktion, und auf das Gefühl der Idealischen stillen Größe. Er hat recht. Genies werden dadurch unendlich erhaben, und kleine Geister wenigstens etwas; die sonst, wenn sie mit einem Feuer, das sie nicht haben, ihre Manier beleben wollen."[153] Der „witzige Kopf" ist zum „kleinen Geist" geworden. Und das Unterscheidungsmerkmal ist gefunden: während das „Genie" von einem inneren Feuer belebt wird, muß der „kleine Geist" sich ohne dieses Feuer durchhelfen. Diese Kluft ist unüberbrückbar, sie liegt in der Individualität, im individuellen „Geist" begründet. Im Ästhetischen zeigt sich also – längst vor der Begegnung mit Herder – schon das gleiche Bild wie im Philosophischen: es gibt zwar ein Absolutum, Wahrheit oder Schönheit, aber es ist nicht intellektuell erreichbar, sondern allenfalls das Produkt eines „erhabenen", eines „großen" Geistes. Auch hier zeigt sich der Antagonismus von objektivem Anspruch und subjektiver Beschränktheit, und der Anspruch an Wahrheit und Schönheit erscheint so hochgeschraubt, daß er das Individuum praktisch davon dispensiert.

Mit solchen Gedanken wird dem Individuum also in erster Linie Freiheit verschafft: es braucht sich nicht mehr nach objektiven Leistungsmaßstäben zu richten und zu zügeln, sondern kann sich im Gegenteil darauf verlassen,

daß es nicht mehr und nicht Besseres leistet, als wenn es rückhaltlos seiner Individualität folgt. Die Kehrseite dieser Freiheit müßte dann allerdings Relativismus sein, der bis zum Agnostizismus gehen kann. Und auch die Entwicklung dieser Tendenz läßt sich von lange her verfolgen.

Gleich zu Beginn der *Ephemeriden* hält Goethe dem an Giordano Bruno Kritik übenden Bayle entgegen: „Il est plus facile de prononcer un passage obscur et contraire à nos notions, que de le dechiffrer, et que de suivre les idées d'un grand homme."[154] Es geht also nicht darum, daß ein großer Mann sich deutlich und verständlich auszudrücken hätte, sondern darum, die Ideen eines großen Mannes zu „entziffern". Immerhin scheint dies an dieser Stelle noch möglich zu sein, denn Goethe rügt, daß Bayle dem Italiener eine „absurdité" vorwirft. Aber ein paar Eintragungen später zitiert Goethe, mutmaßlich mit seiner eigenen Zustimmung, Voltaire:[155]

> J'ai fait plus en mon temps que Luther et Calvin;
> On les vit opposer, par une erreur fatale,
> Les abus aux abus, le scandale au scandale ...
>
> Ils ont troublé la terre, et je l'ai consolée.
> J'ai dit aux disputants, l'un sur l'autre acharnés:
> Cessez impertinens, Cessez infortunés,
> Tres sots enfans de Dieu; chérisses Vous en freres,
> Et ne Vous mordes plus pour d'absurdes chimeres.

Nicht mehr um hermetisch beeinflußte Philosophie, die Goethe zu ergründen sucht, geht es hier, wie bei Giordano Bruno. Hier geht es um das „wahre Evangelium", um die theologischen Streitigkeiten zwischen Katholiken, Lutheranern und Calvinisten. Und hier möchte Goethe offensichtlich eher von absurdem Lärm sprechen – ganz unbekümmert um die Frage, ob es sich nicht letztlich auch hier um sachliche Fragen handle, die nach einer eindeutigen Wahrheit (und Klärung dieser Wahrheit) verlangen. Die Einstellung, daß jeder zuletzt eben doch seine individuellen Begriffe und Ansichten habe, die schwer oder gar nicht anderen Individualitäten vermittelt werden können, zeichnet sich also bereits ab, und die Philosophie dieser Meinung spricht Goethe mit dem Malebranche-Zitat aus: „Quand on parle comme les autres et selon les idées vulgaires, on ne dit pas toujours ce que l'on pense."[156] Es ist offenbar wichtiger, die wahre Aussprache des subjektiven Denkens zu sichern, als den Konsens in einer allgemeinen Wahrheit. Denn Ausdruck ist möglich, während Mitteilung etwas höchst Zweifelhaftes geworden ist. So wird Goethe auch mit Cicero daran irre, ob er überhaupt etwas Sicheres aussagen könne: „Dubitans plerumque, et mihi ipse diffidens, si enim aliquid certi haberem quod dicerem; ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego."[157] Obwohl also gewöhnlich gar keine Sicherheit der Aussagen zu erreichen ist, spricht jeder Mensch, gegen seine eigene Unsicherheit sogar, etwas aus. Keine objektive Wahrheit rechtfertigt die Aussage, sondern die Gewöhnlichkeit, Alltäglichkeit, ja Unübersteigbarkeit

des Subjektiven. Sinn wie Ausdruck persönlicher Meinungen werden damit völlig relativiert. Das ist der Preis des Persönlichen. Das Unpersönliche aber wird zum Platten, Toten, Unbedeutenden.

So wird für Goethe nun jedes bloß objektive Zur-Kenntnis-Nehmen bald in den Geruch des Leeren geraten. Es ist dies sozusagen die Komplementärfarbe zur Ablehnung jeder kritischen Stellungnahme zu anderer Meinung. Was für andere eine wichtige Überzeugung ist, kann für ihn weder Gegenstand eines gültigen Urteils sein (denn zwei Individuen sehen die Welt nie unter den gleichen „Kombinationen"), noch kann eine solche Überzeugung wert sein, neben hundert ebenso beliebigen als Bildungswissen aufgespeichert zu werden. Das Wissen muß dem individuellen Leben dienen, und wo es dies nicht tut, ist es unnütz. Das ist die von der Forschung zuweilen leidenschaftlich diskutierte Frage nach dem „Antiintellektualismus" und „Irrationalismus" des jungen Goethe. Das dieser Diskussion zugrundeliegende Paradox ist, daß Goethe mit höchster rationaler Klarheit zur Verwerfung jeder transsubjektiven Rationalität gelangt.

Die Belege zu dieser Einstellung ziehen sich durch die ganze Zeit von Goethes Sturm und Drang und dulden keine Bagatellisierung. Thematisch wird das Problem in der Lavater-Rezension von 1772. Diese beginnt mit der Feststellung, daß die Frommen sich das Paradies immer nach ihrem eigenen „Gaumen" ausgemalt hätten. Deshalb sei Lavaters Buch ohne die vorgebliche allgemeine Relevanz: „Herr Lavater wird uns verzeihen, wenn wir seinen Plan zur Ewigkeit, den er, nach sich berechnet, freylich für allgemein halten muß, nur für einen specialen, und vielleicht den specialsten ansehen können."[158] Und der Vorwurf, den Goethe ausspricht, betrifft genau den Unterschied zwischen individuell eingeschränktem Denken und einem Gefühl, das sich mit Worten aussagt und damit Seelen verbindet und stärkt: „Auch in diesem Brief tritt Erkänntniß vornen an, die ewige Wißbegierde, das systematisirende Erfahrungsammeln. Hat er nie bedacht, was Christus den großen Hansen ans Herz legt: ‚Wenn ihr nicht werdet wie diese Kindlein' und Paulus spricht: ‚Das Stückwerk der Weissagungen, des Wissens, der Erkänntniß werde aufhören, und die Liebe bleiben'." Oder an anderer Stelle: „Nicht besser ists im fünfzehnten und siebzehnten Briefe [...] der Empfindung sind sie nichts." Und schließlich das Hauptargument: „Allein als Denker Denkenden ein genugthuendes Werk zu liefern, da ihr ehe hundert Herzen vereinigt, als zwey Köpfe, da sollte er wohl Gesichtspunkte variiren, Skrupels aus dem Wege räumen, und dazu bestimmte er die Briefe. Wir wissen nicht, ob er den Zweck durch sie erreicht." Goethes Meinung ist natürlich, daß Lavater den Zweck gar nicht erreichen konnte, und als Konsequenz aus der Unvereinbarkeit, ja Inkompatibilität zweier individueller Denkweisen schreibt er denn auch: „Aus unserm Gesichtspunkt haben wir gesagt, was wir zu sagen hatten." Es ist also deutlich, was an die Stelle des Denkens und Argumentierens zu treten hat: das Empfinden und Begeistern. „Wir haben in diesen Briefen nichts gesucht, als was uns der

Verf. versprach, ausgegoßne Ahndungen, innige Empfindungen von Freund zu Freund, und Samenblätter von Gedanken; und statt allem diesem finden wir Raisonnement und Perioden, zwar wohlgedacht und wohlgesprochen; aber was soll uns das!" In Phrase sei die Empfindung, in Ausdruck der Gedanke meist so eingewickelt, „daß alles zusammen auf das Herz gar keine Wirkung thut". Und was erwartet Goethe eigentlich noch anderes als Begeisterung, wenn es heißt: „In dem siebzehnten Brief [...] ist viel Wärme auch Güte des Herzens, doch zu wenig um unsre Seele mit Himmel zu füllen."[159]

Man könnte nun denken, nur bei einer theologisch-religiösen Schrift käme es auf solches Fühlen an, bei anderen Materien wären Goethe solche Skrupel in puncto Mitteilbarkeit des eigenen Standpunkts nicht gekommen. Wer dieser Ansicht ist, lasse sich von der „Nachrede" Goethes belehren, die den Beschluß des Jahrgangs 1773 der *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* machte.[160] Nicht nur von den kritischen Zunftgenossen, so schreibt Goethe, auch von den Lesern sei während des Jahres geklagt worden – „am meisten über den Mangel so nothwendiger Deutlichkeit". Und er fügt hinzu: „Unsre Sprache, wir gestehens gerne, ist nicht die ausgebildetste, wir haben uns über den Unfleiß, unsre Empfindungen und Gedanken auseinander zu wikkeln, uns noch so mancher Nachläßigkeit im Styl schuldig gemacht." Das klingt ironisch und daher fast wie ein Programm: die Spontaneität des Ausdrucks eben *nicht* der Glätte zu opfern, sondern im Gegenteil auf das seelische Mitschwingen Gleichgestimmter zu hoffen. Und wirklich lautet der Schlußsatz dieser „Nachrede", die Rezensenten hätten „erfahren, was das sey, sich dem Publiko kommuniciren wollen, mißverstanden werden, und was dergleichen mehr ist; indessen hoffen sie doch, manchen sympathisirenden Leser gefunden zu haben, dessen gutem Andenken sie sich hiermit empfehlen."

Zitieren wir noch einige weitere Belege! Auch Werther klagt, wie in dieser Welt so leicht niemand den anderen verstehe;[161] auch im *Faust* geht es daher beim Predigen nur darum, wie man „Herz zu Herzen" schaffe.[162] Entsprechend ist der Kopf ohne Herz für Werther und Faust gleich wenig wert. In den Beiträgen zu Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* erscheint Goethe die Prätension auf Allgemeinheit der Erkenntnis als ein seltenes oder vorgewendetes Bestreben: „So begierig der Mensch zu seyn scheint, die wahre Beschaffenheit eines Dings und die Ursachen seiner Wirkungen zu erkennen, so selten wird's doch bey ihm unüberwindliches Bedürfniß. Wie viel tausend Menschen, selbst die sich einbilden, zu denken und zu untersuchen, beruhigen sich mit einem qui pro quo auf einem ganz beschränkten Gemeinplatz."[163] Objektive Gelehrsamkeit kommt in den Verdacht von „untheilnehmendem, allgemeinem Forschen",[164] das richtige Verhalten wird an Scipio gerühmt: „[...] stets den Augenblick ergreifend, immer Thaten und Handlungen und Schicksale vergleichend und mit sich verbindend."[165] Auch Brutus gibt ein Beispiel idealer menschlicher Geistes-

tätigkeit: „In dieser Stirne ist nichts Gedächtniß, nichts Urtheil, es ist ewig gegenwärtiges, ewig würkendes, nie ruhendes Leben, Drang und Weben."[166] Man kann diesen Antiintellektualismus des jungen Goethe nicht mit dem Hinweis auf die Zeitstimmung allein, auf das „tintenklecksende Säkulum", abtun. Er geht aus bewußten Prämissen hervor, die dann auch in diesen Beiträgen für Lavaters Werk nicht fehlen und die wir in Kapitel III näher kennenlernen werden.

Was gibt diesem Subjektiven seinen Rang? Es ist individueller Geist, wie wir sahen. Zugleich ist es aber – und hier wird nun der Einfluß der zeitgenössischen religiösen Popularphilosophie auch neben und vor der Hermetik handgreiflich sichtbar – Geist aus dem göttlichen Geist, aus dem Geist des göttlichen Lebens aller Welt. Wieder wird Cicero zitiert: „Cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu, et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum, animos humanos commoveri."[167] Das Zitat ist wiederum aus der vielgelesenen Schrift *De divinatione*. Eine „Ähnlichkeit", eine „Verwandtschaft" mit dem göttlichen Geist, der alles erfüllt, ist also demjenigen unerläßlich, der menschliche Geister bewegen will. Das stützt wieder die subjektivistische Ansicht, daß es der Geist und nicht die objektive Leistung ist, was Genie und Wirkung ausmacht. Auch Barclays *Icon animorum* gibt einen Beleg für die göttliche Naturkraft des Genies her, die aller verfeinerten Bildung unbegreiflich überlegen ist, da diese kaum über das Mittelmaß hinausgelangt, während jene nach den Sternen zu greifen vermag: „Nimirum ut in regionibus, ubi vulgo, et velut ipso natalium munere, acria aut lepida ingenia exurgunt, pauci ex suae mediocritatis tenore, vel curant vel possunt excedere, ita humilioris veluti fati gentes, et plus antiqua bonitate, quam per vanam subtilitatis culturam ornatae, interdum ingeniis sunt insignes, quae propius ad coelum accedant, quam ad terram erant nata."[168] Das nimmt die „holzgeschnitzteste Gestalt" Albrecht Dürers, von der wir im Baukunst-Aufsatz lesen werden, ebenso vorweg wie den „leichten Franzosen", der wenigstens „eine Art von Witz" habe. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal: alle diese Eintragungen in Goethes Tagebuch stammen aus dem Frühjahr 1770, sind der Begegnung mit Herder also um ein halbes Jahr voraus!

Wir sehen schon jetzt das Dilemma – wenn auch noch nicht sein geistiges Fundament – sich abzeichnen, in das Goethe sich mehr und mehr hineinmanövriert. Zwei Dinge von göttlichem Rang stehen gegeneinander. Einerseits emanzipiert Goethe den „großen Geist", das „Genie", von jeder Kritik, zumindest der kleineren Geister. Andrerseits kann er auf den Maßstab des Wahren und Schönen, nach welchem sich die großen Geister ja erst ermessen lassen, nicht verzichten. Paradoxer noch: das Ergebnis seiner philosophischen Reflexion scheint alle Zuständigkeit von Reflexion und Philosophie im nachhinein wieder aus den Angeln zu heben. Zuerst von der Wahrheit herausgefordert, glaubt sich Goethes Privatreligion zuletzt nur noch vor dem göttlichen Wesen subjektiver Eigenart verantworten zu müssen.

Bayerische Staatsbibliothek München

Damit muß das philosophische Interesse aber eine seltsame Metamorphose erleben. Die Prämie der Wahrheit verwandelt sich unter der Hand in ein zunächst gar nicht erstrebtes Surrogat: in die Prämie des Selbstbestärkenden, des Eigenen. Es geht nicht mehr um Begründung eines geistigen Selbst- und Lebensverständnisses aus einem Partizipieren an Wahrheit (als einem orientierenden Transsubjektiven), sondern aus einer Rechtfertigung des kraft seiner Teilhabe am Göttlichen autonomen Subjekts und aller seiner Regungen und Meinungen. Die philosophische Hermetik als Wahrheit wird also von eben dem Subjekt wieder entthront, das sich von ihr seine Göttlichkeit hatte bescheinigen lassen.

Zum Austrag kommt dieses Dilemma mit der Straßburger Dissertation, und das ist ihre geheime, bisher nie genug beachtete Bedeutung. Mit der Dissertation versuchte Goethe, das Verhältnis des Christentums zur Welt der Wahrheit (die identisch geworden war mit Goethes individuellen Ansichten) und zur Welt der Zwecke (also zum Staat) mit objektivem Wahrheitsanspruch darzulegen. Er wollte und mußte hier auf jede subjektive Begründung seiner Ansichten verzichten – und scheiterte! Was er über das Christentum – mit stellvertretendem Anspruch auf die Möglichkeit objektiver, wissenschaftlicher Erkenntnis und Wahrheit – in Dissertationsform ausführte, erntete Hohn und Verachtung. Die Konsequenz, die Goethe daraus zog, war die radikale Verwerfung jedes Begriffs von objektiver Wahrheit. Alles Gedachte und auch die philosophischen, religiösen, wissenschaftlichen Meinungen sind für Goethe nach der Straßburger Promotionskatastrophe nur noch subjektive, individuell befangene Ansichten.

Das liegt jenseits allen Zweifels, wenn wir uns mit den beiden theologischen Jugendschriften Goethes befassen, die im Herbst 1772 geschrieben, Anfang 1773 jedenfalls aber gedruckt worden sind und die fraglos auf die Straßburger Promotionsbemühungen zurückgehen. Bei den *Zwo biblischen Fragen* ist die Beziehung manifest: die Dissertation hatte sich mit den Zehn Geboten beschäftigt,[169] und die erste der *Zwo biblischen Fragen* lautet „Was stund auf den Tafeln des Bundes?" Aber auch der *Pastorbrief* schlägt in die Thematik der Dissertation, indem er das formale, erkenntnistheoretische Problem der Dissertation – wie weit nämlich die christliche Religion mit ihrem Wahrheitsanspruch reiche – auf schlechthin geniale Weise zu Ende bringt. Das Dilemma, das wir herausgearbeitet haben – Individualität gegen Wahrheit, Subjekt gegen Allgemeingültigkeit –, klärt sich hier nämlich zu der Gegenüberstellung einer „einzig wahren Religion", die es für den menschlichen Geist nie geben kann, und einer „brauchbaren Religion". Damit ist der Siegespreis eindeutig und endgültig dem subjektivistischen Standpunkt zugesprochen. Und tatsächlich: hier wird ja auch keine Dissertation mehr verfaßt, sondern eine individuelle Meinung einem Pastor in den Mund gelegt – wohldurchdachte äußere Konsequenz aus der endlich errungenen, auf alle objektive Wahrheit verzichtenden Position Goethes! Wir wissen von Lavater, daß Goethe sich mit den Ansichten seines Pastors

keineswegs völlig identifizierte; gerade der *Pastorbrief* ließ Lavater ein ganz falsches Bild von Goethe gewinnen, der sich darum wohl auch zu der entschiedenen Präzisierung verstehen mußte, er sei „kein Christ".[170] Der Pastor spricht also aus einem anderen individuellen Horizont, nämlich seinem eigenen, einem fingierten, heraus. Der Horizont, nicht nur die Person ist von Goethe unterschieden.

Was veranlaßte Goethe aber, diesen fremden Denkhorizont zu erfinden? Die Antwort lautet: dieser Horizont eines Pastors erlaubte Goethe, ein Christentum zu formulieren und abzugrenzen, das nicht auf eine dogmatische Wahrheit, sondern auf ein menschliches Bedürfnis, auf eine seelische Not hin konzipiert ist. Die Dissertation war von „quelques savants" ausgegangen, die Jesus zu politischen Zwecken vorgeschoben hätten. Gewissermaßen begibt sich Goethe mit diesem *Pastorbrief* nun selbst unter diese Weisen, die eine fremde Person vorschieben oder erfinden, um eine für das breite Verständnis und Bedürfnis der Menschen brauchbare und damit politische Religion zu begründen. So zeigt er zugleich, daß er keineswegs der „wahnsinnige Religionsverächter" war, zu dem man ihn wegen seiner Dissertation in Straßburg gestempelt hatte – daß seine Ansichten noch Raum ließen für ein Christentum wie das des Briefs, wenn er dieses auch nicht mehr selbst bekennen wollte.

Immerhin aber: spricht der Pastor inhaltlich auch nicht die Meinungen des jungen Goethe aus, so wird an seiner Haltung doch demonstriert, wie eine weise, philosophische Auffassung von Wahrheitsfragen aussieht. Was der *Pastorbrief* grundsätzlich über die Erkennbarkeit und Mitteilbarkeit von Wahrheit sagt, dürfte also voll und ganz mit Goethes Überzeugungen nach dem Straßburger Promotionsdebakel übereinstimmen. Wie Goethe selbst ist auch sein Pastor davon überzeugt, daß eine objektive Wahrheit nicht sein Ziel sein kann. Es ist für ihn eine ausgemachte Sache, daß die Widersprüchlichkeiten der kirchlichen Dogmen für jedermann sichtbar auf der Hand liegen und mit ihnen die ganze Misere menschlicher Erkenntnis. Lassen wir ihn zu Wort kommen: „Wenn nun der Glaube das einzige ist wodurch wir Christi Verdienst uns zueignen, so sagt mir, wie ists denn mit den Kindern? Die sprecht ihr selig? Nicht wahr? Warum denn? Weil sie nicht gesündigt haben! Das ist ein schöner Satz, man wird ja nicht verdammt weil man sündigt [...]. Seht ich finde in dem Beyspiel einen Beweiß, daß wir nicht wissen was Gott thut."[171] – „Der Geist Gottes weiß am besten was einer fassen kann. Eben so ists mit der Gnadenwahl, davon verstehen wir ja alle nichts, und so ists mit tausend Dingen."[172] – „Die Christliche Religion in ein Glaubensbekänntniß bringen, o ihr guten Leute! [...]. Da siehts denn schon gewaltig scheu um unsre Lehre aus, wenn wir alles was in der Bibel steht in Ein System zerren wollen und mit dem Wandel läßt sich eben so wenig gewisses bestimmen."[173] – „Daß bey der Einsetzung des Abendmahls die Jünger das Brod und Wein genossen wie die reformierte Kirche, ist unleugbar, denn ihr Meister den sie viel kannten, der saß bey ihnen."[174]

– „Kaum war der Herr von der Erde weg, als zärtliche, liebesgesinnte Leute sich nach einer innigen Vereinigung mit ihm sehnten [...]. Eben das fühlten sie beim Abendmahl, und glaubten durch die Worte Christi geleitet, es für das halten zu können, was sie so sehr wünschten [...] Aber das waren unaussprechliche Empfindungen [...], die aber leider nachher zum Gesetz gemacht wurden [...]. Einem Meynungen aufzwingen, ist schon grausam, aber von einem verlangen, er müsse empfinden was er nicht empfinden kann, das ist tyrannischer Unsinn."[175]

Wohin führt der Agnostizismus des Pastors also? Mit Konsequenz kommt er zu einem Glauben, der dem subjektiven Gefühl etwas gibt, und das ist die brauchbare, die „nützliche" Religion: „Weh uns, daß unsre Geistlichen nichts mehr von einer unmittelbaren Eingebung wissen [...]. Unverständlich nennt ihr unnütz! [...]. O meine Herren, eure Dogmatick hat noch viele Lücken."[176] Und so gelangt der Pastor endlich zu dem paradoxen Satz: „Genung, die Wahrheit sey uns lieb wo wir sie finden."[177] Das bedeutet nichts anderes als die Anerkennung des subjektiven Glaubensgrunds, woher dieser auch immer komme: „Laßt uns unbekümmert über andere Reiche seyn, nur laßt uns für unser Reich sorgen, und besonders hütet euch vor den falschen Propheten."[178] Wie vereinbart sich Toleranz der Wahrheit gegenüber mit Intoleranz dem Falschen gegenüber? Aber es geht ja gar nicht um dogmatisch Falsches, wofür gar kein Kriterium vorhanden wäre! Die Heuchler sind gemeint mit diesen falschen Propheten! „Nicht daß ihr sie in eurem Sprengel nicht leiden wollt, sondern nur daß ihr sie als ehrliche Leute verlangt, die bekennen, was sie sind."[179] So sind die falschen Propheten einzig und allein jene „nichtswürdige[n] Schmeichler"[180], die utopische Ansichten über die moralischen Möglichkeiten des Menschen in Umlauf bringen: „Sie predigen eine glänzende Sittenlehre und einen tugendhaften Wandel, und schmälern das Verdienst Christi wo sie können."[181]

Für das eigene Reich sorge ein jeder – „denn wenn mans beym Lichte besieht, so hat jeder seine eigene Religion".[182] Das ist die *Privatreligion* des jungen Goethe, die auch der Pastor – mit christlicher Argumentation – für sich in Anspruch nimmt. Das Herz faßt den Glauben. So kann auch der Verstand nicht bekehren, so wenig wie es eine objektive Wahrheit als Basis für die Vermehrung der Gläubigen gibt. „Ich weiß nicht", schreibt der Pastor, „ob man die Göttlichkeit der Bibel einem beweisen kann, der sie nicht fühlt",[183] und: „Wer die Süßigkeit des Evangelii schmecken kann, der mag so was Herrliches niemandem aufdringen."[184] Das sind für einen Lutheraner ganz erstaunliche Sätze. Bestreiten sie doch der Bibel ihre Aussagekraft, der persönlichen Überzeugtheit die missionierende Aufgabe. Aber diese Sätze sind konsequent und logisch, wenn es nur noch auf die subjektive Wirksamkeit des Glaubens und der Bibel ankommt: „Diese Seligkeit meiner friedfertigen Empfindung vertauschte ich nicht mit dem höchsten Ansehen der Infallibilität."[185] Die Toleranz ist hier Folge einer tiefen Überzeugtheit

von der Unvereinbarkeit subjektiver Glaubensmeinungen: „Kommt aber ein Glaubensbekenntniß dem Worte Gottes näher als das andre, so sind die Bekenner desto besser dran, aber das bekümmert niemand anders."[186] Es kommt nur darauf an, daß das Bekenntnis auf „etwas göttlich Wahres gegründet" ist.[187] Wo dies der Fall ist – auch in der katholischen Kirche –, da mahnt der Pastor: „Laßt sie, leidet sie und segnet sie."[188] Religion objektiviert sich also nicht zu etwas Beweisbarem und Verfechtbarem. Sie bleibt eine Wirkung des „Geist[es] Gottes", und der „weiß am besten was einer fassen kann".[189] So ist die Wirkung der Religion so vielfältig, wie es die Individuen selbst sind: „Wenn wir das immer bedächten, und recht im Herzen fühlten, was das sey Religion, und jeden auch fühlen ließen wie er könnte [...], wie würde es uns freuen, den göttlichen Saamen auf so vielerley Weise Frucht bringen zu sehen. Dann würden wir ausrufen: Gottlob, daß das Reich Gottes auch da zu finden ist, wo ichs nicht suchte."[190] Alles Objektive der Dogmatik ist demgegenüber nicht der Rede wert: „Um keinen Zwist Gelegenheit zu geben, laßt uns alle Kleinigkeiten fliehen, wo man Grillen für Wahrheit und Hypothesen für Grundlehren verkauft."[191] Der Pastor will daher auch nichts vortragen, was er nicht durch die Wärme seines eigenen Fühlens glaubhaft zu machen verstünde: „Doch bitte ich euch, nichts vorzubringen, was ihr nicht jedem an seinem Herzen beweisen könnt, und wenns hundertmal geschrieben stünde."[192] Gegenüber diesem Fühlen ist die „Sache" wenig: „Es ist oft nicht die Sache, die einen erbaut, sondern die Lage des Herzens, worinn sie uns überrascht, ist das, was einer Kleinigkeit den Wehrt giebt."[193]

Was bedeutet dem Pastor demnach sein Glaube? Eine „brauchbare Religion" eben! Das wird ganz deutlich gemacht. Mit Entschiedenheit wendet sich gleich der Anfang des Briefes gegen den Indifferentismus. Warum? Weil er das Gegenteil von Gewißheit ist, von stärkender subjektiver Gewißheit. „Die Nachfolger des Pyrrho waren Elende. Wer möchte zeitlebens auf dem Meer von Stürmen getrieben werden? Unsere Seele ist einfach und zur Ruhe gebohren; [...]. Also lieber Bruder, danke ich Gott für nichts mehr, als die Gewißheit meines Glaubens."[194] Aus dieser subjektiven Gewißheit erwächst die Toleranz mit Notwendigkeit, denn der Glaube ist hier kein gemeindebildendes Credo mehr, sondern eine gottunmittelbare Angelegenheit des Individuums, in deren Eigenart niemand Einblick und auf deren Wesen niemand Einfluß haben kann. „So wenig bin ich indifferent; darf ich deswegen nicht tolerant sein? Um wie viel Millionen Meilen verrechnet sich der Astronom? Wer der Liebe Gottes Grenzen bestimmen wollte, würde sich noch mehr verrechnen. Weiß ich wie mancherley seine Wege sind? So viel weiß ich, daß ich auf meinem Weg gewiß in den Himmel komme, und ich hoffe, daß er andern auch auf dem ihrigen hineinhelfen wird."[195] Wiederum ist deutlich, wie eng hier Agnostizismus und Subjektivismus verknüpft sind. Die eine objektive Wahrheit spaltet sich auf in eine Unzahl von individuellen Gnadenwegen Gottes – der junge Goethe selbst hätte da-

für wohl von „Naturwegen" gesprochen, aber das wäre nur noch ein kleiner Unterschied gewesen.

Und noch in einer letzten Position stimmt der Pastor mit dem jungen Goethe, mit der Straßburger Dissertation überein: er lehnt die Vereinigung der Konfessionen ab und lobt sich dafür das Staatskirchentum, hinter dessen Fassade der Einzelne eine viel größere Freiheit habe, seinem eigenen, privaten Glauben zu leben. „Wir sind alle Christen, und Augsburg und Dortrecht machen so wenig einen wesentlichen Unterschied der Religion, als Frankreich und Deutschland in dem Wesen des Menschen [...], das andere sind politische Considerationen, die fürtrefflich sind, und die niemand unbestraft einreißen soll [...]. Was sollte mich antreiben, die Augspurgische Confeßion für was anderes als eine Formel auszugeben, die damals nötig war und noch nötig ist, etwas fest zu setzen, das mich aber nur äußerlich verbindet, und mir übrigens meine Bibel läßt?"[196] Wir sehen, wie genau die Standpunkte von Dissertation und *Pastorbrief* übereinstimmen!

Auch die *Zwo biblischen Fragen* nehmen diesen subjektivistischen und agnostischen Standpunkt ein. Was der *Pastorbrief* über das politisch „nützliche" Wesen der Religion aussagt, das bringen die *Zwo biblischen Fragen* noch deutlicher zum Ausdruck. In deren Einleitung schreibt der „Landgeistliche in Schwaben" mit Worten, die gleich den ganzen jungen Goethe verraten: „Die einzige brauchbare Religion muß einfach und warm seyn, von der einzigen Wahren haben wir nicht zu urtheilen, wer will das ächte Verhältniß der Seele gegen Gott bestimmen als Gott selbst."[197] Und andernorts dankt dieser Geistliche seinem Gott, „wenn mir hier und da ein brauchbarer Spruch aufgeht, und das ist wahrhaftig alles was man nöthig hat."[198] Mit Entschiedenheit wendet sich Goethe also wiederum gegen die volle Erkennbarkeit des Wahren, hier noch speziell gegen die deistische Generation der religiösen Popularphilosophie, nämlich gegen Johann Michael von Loën, seinen Großoheim, und dessen Buch *Die einzig wahre Religion* von 1750.[199] Solche objektive und wahre Religion zu suchen erscheint dem jungen Goethe als eine doppelte Schimäre, da sie erstens dem Menschen nicht erreichbar ist – darin zeigt sich Goethes Agnostizismus – und zweitens dem bedürftigen Individuum unbrauchbar ist – darin zeigt sich der Subjektivismus seiner Anschauung. Vielmehr rechtfertigt sich jede Religion allein nach ihrer seelischen Relevanz und Wirksamkeit für den Gläubigen, wobei es ganz unerheblich ist, ob sich der subjektiv-wirksame Glaube auch – um dieser Wirksamkeit willen – die alleinige Wahrheit beimißt.

So untergräbt diese Einleitung eigentlich den *Zwo biblischen Fragen* selbst den Anspruch auf Gültigkeit. Daß hier etwas ausgesagt werden will – allein darin schon enthüllen sich diese beiden Abhandlungen als ein Relikt aus Goethes objektiv-wissenschaftlichem Versuch, in der Dissertation seine Privatmeinungen zu begründen. Und tatsächlich ist sich dann der Landgeistliche auch bewußt, in der Einleitung von seinem Zweck fast abgekommen zu sein: „Doch alles das wollt ich nicht sagen. Beykommende Auslegungen

fodern einen Vorbericht."[200] Nach der agnostischen Einleitung nun ein „Vorbericht", der die neue *raison d'être* jedweder geistiger Aussage kundgibt, denn jetzt spricht der Geistliche von seinen „zwey Erklärungen", die „mir schon vor langer Zeit vom guten Geist zugewinkt worden".[201] Er nimmt damit das, was zu sagen er sich vorsetzt, zurück in seine subjektive Perspektive – nicht anders als der Pastor im *Pastorbrief*. Er will bekennen – aber nicht beweisen. Für ihn selbst gilt, was am Schluß seiner Fragen steht: „Wirft aber der ewige Geist einen Blick seiner Weisheit, einen Funken seiner Liebe einem Erwählten zu, der trete auf, und lalle sein Gefühl. – Er tret auf! und wir wollen ihn ehren! Geseegnet seyst du, woher du auch kommst! Der du die Haiden erleuchtest! Der du die Völker erwärmst!"[202]

Mündet die philosophische Jugendentwicklung Goethes also in solchen Mystizismus? Ja und nein! Vergessen wir zunächst nicht, daß Goethe mit diesen theologischen Jugendschriften zwei Rollen geschrieben hat. Wir sagten es schon: es sind nicht Goethes religiöse Anschauungen mehr, die sich hier geltend machen. Aber immerhin: Goethe will mit diesen beiden erfundenen Pastoren aussagen, wie er sich ein vernünftiges Christentum, ja ein philosophisches Christentum vorstellt, nämlich ein Christentum, das eine der vielen möglichen Antworten auf ein allgemeines menschliches Bedürfnis sein kann, eine der vielen Schalen zum ewigen Kern. Wenn dieses von Goethe als Religion aufgefaßte Bedürfnis mystisch zu nennen ist, so ist Goethes religiöser Standpunkt allerdings mystisch. Wem solche Definition des Mystischen aber zu weit gefaßt erscheint, wird ohne weiteres doch einsehen, wie nahe Goethe dem mystisch-schwärmerischen Christentum von seiner philosophischen Position her kommen mußte. Kein Wunder freilich, da diese sich ja umgekehrt von der Auseinandersetzung mit der mystischen Hermetik des Klettenbergkreises und seines Zeithintergrunds herschrieb.

Aber was bleibt für ihn selbst? Welche Privatreligion verbleibt ihm, nachdem er sich vom Christentum freigemacht hat? Darüber gibt der junge Goethe offenbar schon keine Auskunft mehr. Und das erscheint nur als konsequent nach allem, was wir über seine Einstellung erfahren haben. Jede Philosophie ist ja nur noch – da der objektive Maßstab fehlt bzw. dem Menschen nicht zur Verfügung steht, er wäre denn Gott – ein Glaube, eine Privatsache. Diese aber hat nur noch einen praktischen Zweck, keinen konsensfordernden Anspruch mehr. Sie beruhigt und kräftigt das jeweilige Individuum, aber sie braucht nicht mehr ausgesprochen zu werden. Sie kann nur Schaden nehmen, indem sie sich ausspricht, da ein Verstehen zwischen zwei Individuen schlechterdings unwahrscheinlich ist. Nur indirekt kann sich die Privatreligion noch aussprechen: sie kann durch das von ihr beseelte Gefühl auf andere wirken und sie „erleuchten und erwärmen". Ja, dieses Gefühl wird wirken, auch ohne vom Verstand begriffen zu werden, wenn es eine Ähnlichkeit, mit Cicero zu reden, mit den göttlichen Geistern hat. Wer davon unberührt bleibt, ist anderen Geists und wird sich von anderer Stimme ansprechen lassen.

Für alle diese Ergebnisse von Goethes philosophischer Jugendentwicklung haben wir ausdrückliche Aussagen zur Hand. Gewiß: wir kommen nach der Straßburger Dissertation nun in die Zeit, wo der junge Goethe mit seinen Privatüberzeugungen nur noch ungern aus sich herausgeht. Aber was wir überhaupt von seinen Überzeugungen hören, paßt fugenlos in das subjektivistische Bild, das wir uns von der Dissertation und den theologischen Jugendschriften her klargemacht haben.

1. Goethe glaubt nicht mehr an die objektive Erkennbarkeit der Welt, an den Wahrheitswert philosophischer Systeme. Alles wird vom subjektiven Erkennen relativiert. Deshalb läßt er seinen Faust klagen, „daß wir nichts wissen können".[203] Deshalb erhält Faust vom Erdgeist den Bescheid, daß er ihm nicht gleiche: „Du gleichst dem Geist den du begreifst."[204] Und das läßt sich wohl ohne weiteres umkehren: Du begreifst den Geist, dem du gleichst – aber nie begreifst du das Ganze der Welt. Von diesem allgemeinen Erkenntniszweifel aus ist Goethe im weiteren davon überzeugt, daß jede religiöse Aussage, jeder religiöse Glaube subjektiv beschränkt sei. „Es war immer so und natürlich, daß der nach Ewigkeit hungernde und dürstende, solche Speisen sich droben in Phantasie bereitete, die seinem Gaumen hier angenehm waren, sein Magen hier vertragen konnte."[205] So heißt es in der *Lavater-Rezension*, die wir oben schon ausführlich haben zu Wort kommen lassen, als von der Antiintellektualität des jungen Goethe die Rede war. Auch in dem großen Brief an Lavater und Pfenninger vom Jahre 1774 drückt Goethe seine relativistische Meinung aus: „Bin ich nicht resignierter im Begreifen und Beweisen als ihr? Hab ich nicht eben das erfahren als ihr? – Ich bin vielleicht ein Thor dass ich euch nicht den Gefallen thue, mich mit euren Worten auszudrücken, und dass ich nicht einmal durch eine reine Experimental Psychologie meines Innersten euch darlege, dass ich ein Mensch binn, und daher nichts anders sentiren kann als andre Menschen, dass das alles, was unter uns Widerspruch scheint, nur Wortstreit ist, der daraus entsteht, weil ich die Sachen unter andern Combinationen sentire und drum, ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen muss – Welches aller Controversien Quelle ewig war und bleiben wird."[206] – Das ist eine Briefstelle, die es wert ist, genauer angeschaut zu werden. Welche Möglichkeiten sieht Goethe, sich mit Lavater und Pfenninger zu verständigen? Entweder könnte er sich mit ihren christlichen Worten ausdrücken –: das ist zweifellos die Praxis, die er zwischen der „Bekehrung" und der Straßburger Dissertation im Umgang mit Frommen geübt hat. Noch in den *Zwo biblischen Fragen* hatte er sie zum Gestaltungsprinzip gemacht. Oder er legt die Psychologie seines eigenen subjektiven Inneren dar, um damit zu offenbaren, daß er für die „Erfahrung" des Göttlichen ebenso empfänglich ist wie die beiden Schweizer Freunde. Aber das müßte wiederum – wegen der eigenen individuellen Begriffe – mit Wortstreit enden. Es steht ihm keine *allgemeine Sprache* zur Verfügung, er käme nie aus den Schalen der Individualität heraus. Und so tröstet er: „Du wirst viel Erläute-

rung finden in dem Mspt. das ich euch bald schicke."[207] Das ist die Ankündigung des *Werther*, und dort spricht Goethe seine Ansichten dann wieder genauso indirekt und individuell fingiert aus wie in den theologischen Jugendschriften, nur diesmal nicht christlich, sondern auf der Basis der Experimentalpsychologie seines „armen Jungen". Deutlich scheut Goethe also vor der Aussage seiner Überzeugungen zurück, sofern sie dadurch einen Anschein objektiven Anspruchs haben oder nahelegen könnten. Und er gibt auch die Begründung ausdrücklich: „So ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes [...]. Darf aber auch zu iedem sagen, lieber Freund geht dir's doch wie mir! Im einzelnen sentirst du kräfftig und herrlich, das Ganze ging in euern Kopf so wenig als in meinen."[208] – Was beansprucht Goethe also für seine Welterfassung? Daß er kräftig und herrlich mit seiner allerdings beschränkten Individualität etwas vom göttlichen Wesen der Welt „sentiert" – also nicht begreift, sondern nur „empfindet". Und dieses kräftige, individuelle Empfinden ist ihm genug. Es versichert ihm *pars pro toto* der Übereinstimmung von Individualität und Welt, so wie das Individuum selbst Teil des Ganzen ist. Alles, was darüber hinausgeht, könnte ihn nur seiner eigenen Individualität und ihren Möglichkeiten entfremden. „The most ingenious way of becoming foolish, is by a system",[209] so schreibt Goethe in dieser Zeit einmal einem Bekannten mit einem Shaftesbury-Zitat ins Stammbuch. Närrisch: so wird nun jenes „systematisirende Erfahrungsammeln" der *Lavater-Rezension* genannt. Denn nur die individuelle Erfahrung ist gültig, die verallgemeinernde ist Selbsttäuschung.

2. Weitere Belege lassen sich auch für Goethes Ansicht finden, daß der Geist mit allem Glauben und aller Philosophie nur noch selbstbestärkende Funktion habe, daß er nicht „wahr", sondern nur noch „brauchbar" sein muß. „O mein Herr", schreibt sich Goethe aus dem Koran aus, „lege mir von deinem Angesichte eine helfende Krafft zu."[210] Auch am Schluß der *Lavater-Rezension* steht wieder der Wunsch, wie ihn der Landgeistliche am Schluß seiner „Biblischen Fragen" schon ausgesprochen hatte: „Herrlichkeit umleucht ihn [...], durchglüh ihn, damit er Seligkeit fühle, und ahnde, was sey das Lallen der Propheten, wenn αρρητα ρηματα den Geist füllen."[211] Und an Betty Jacobi schreibt Goethe im Dezember 1773 über ihre Söhne: „Ob sie an Crist glauben, oder Götz, oder Hamlet, das ist eins, nur an was lasst sie glauben. Wer an nichts glaubt, verzweifelt an sich selber."[212] Wir können die ganze Tragweite dieser Äußerung noch nicht ermessen; soviel sehen wir aber schon hier, daß Religion nur noch als ein menschliches Bedürfnis und jeder Glaube daher nur noch auf seine stärkende Brauchbarkeit hin angesehen wird.

Was aber wird aus den eigenen individuellen Privatüberzeugungen Goethes? Wie schon gesagt, verschließt er sie in sich. Sie sind nur noch für ihn wichtig. Einen objektiven Anspruch an andere Individuen haben sie nicht mehr. Immerhin haben sie zuweilen noch einen subjektiven Anspruch, und in solcher Wirksamkeit bestätigen sie ihre göttliche Kraft.

Wenn Kestner berichtet: „Er äußert sich auch über gewisse Hauptmaterien gegen Wenige"[213] und damit Einblick gewährt in Goethes nachstraßburger Verhalten, so hören wir aus einem Brief, den Goethe an einen Bekannten aus dem Straßburger Kreis schreibt, daß er doch zuweilen auch aus sich herausgegangen war und daß er eine beträchtliche Wirkung mit seinen Meinungen ausgeübt hatte: „Es freut mich, daß mein Reden unter Ihnen mit εξουσια gesalbt war, und dass der Geist alles des was lebt, meine Worte zum fruchtbaren Regen geschickt hat, lechzenden Pflanzen Munterkeit und Elasticität zu erneuern."[214] Nicht die objektive Überzeugungskraft seiner Ansichten hatte also ihre Wirkung hervorgebracht, sondern der göttliche Geist in allem, was lebt. Goethe macht sich also zum Organ dieses Geistes, er sieht sich als „brauchbar" für das Leben seiner Zuhörer an! Die Wirkung seiner Worte liegt also ganz auf der Linie, die Ciceros Postulat vorgezeichnet hatte: er hatte Menschen bewegt, weil Göttliches aus ihm sprach. Das Bild von den lechzenden Pflanzen weist freilich über Cicero hinaus in eine diesem ganz fremde Richtung.

Aus dieser Stelle wird uns noch etwas anderes klar. In *Dichtung und Wahrheit* gedenkt Goethe seines Baukunst-Aufsatzes und meint dazu, die Schrift hätte wohl noch eine größere Wirkung tun können, wenn er sie „klar und deutlich in vernehmlichem Stil abzufassen beliebt" hätte. „So aber verhüllte ich, durch Hamanns und Herders Beispiel verführt, diese ganz einfachen Gedanken und Betrachtungen in eine Staubwolke von seltsamen Worten und Phrasen und verfinsterte das Licht, das mir aufgegangen war, für mich und andere."[215] Goethe berichtet hier nur das äußerlich Bemerkbare. Wir selbst können in unserem Zusammenhang noch eine andere Hypothese wagen. Daß Goethe zum Stil eines Hamann zu greifen beliebte, das hatte doch wohl zur Ursache, daß er sich – nach den Erfahrungen mit der Dissertation – nun mit Entschiedenheit auf einen subjektiven Fuß zur Wahrheit zu stellen wünschte, daß er mit dem Baukunst-Aufsatz eben keine objektiven „vernehmlichen" Erkenntnisse mehr ausbreiten wollte, sondern im Gegenteil den Sinn dieser Schrift in dem sah, was der Landgeistliche am Ende seiner *Zwo biblischen Fragen* zum Programm macht und was ihm der Straßburger Freund Röderer bestätigte: er fühlte sich vom göttlichen Geist inspiriert. Was dieser ihm „zugewinkt" hatte, damit wollte er gleichgestimmte Seelen „erwärmen" und „erleuchten". Die Theorie dieses Vorgehens hatte er sich selbst philosophisch klargemacht. Hamann brauchte ihm nur noch das praktische Vorbild zu liefern – und nicht umsonst hält Goethe an Hamann dann während seines ganzen Sturm und Drang fest.[216] Wie sehr der Baukunst-Aufsatz aus dem Subjektivismus der Straßburger Promotionsschlappe hervorgegangen ist, beweist dann auch sein Schluß, der ja in eine Ermunterung der jungen Künstler[217] einmündet. Auch hier will er also mit individuellem Ausdruck von Lebensgeist „erwärmend" und „erleuchtend" auf Gleichgestimmte wirken. Auch hier die volle Konsequenz aus den Erfahrungen mit der Dissertation.

3. Bei alledem, das versteht sich von selbst, hat der junge Goethe immer noch seine eigene *Privatreligion* und auch seine bestimmten eigenen Grundüberzeugungen, die nicht zu verwechseln sind mit den einzelnen „Blicken und Winken" des „ewigen Geistes". Aber diese Privatphilosopheme – wie wir schon aus Kestners Bemerkung entnehmen konnten – bleiben nun ein behütetes Geheimnis. Goethe will nicht mehr – wie in Straßburg – zu denjenigen Erforschern von Natur- und Menschenwelt gehören, die, sobald sie[218]

> ... was davon erkannt,
> Die Thörig gnug ihr volles Herz nicht wahrten,
> Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbaarten,

auch gleich „von ie gekreuzigt und verbrannt" wurden. Nur ganz selten läßt der junge Goethe von nun an irgend jemand, und auch dann nur die nächsten Freunde, in seine Überzeugungen Einblick nehmen. Aber diese seltenen Stellen genügen uns. Sie sprechen eine Sprache, die deutlich genug beweist, daß sich da ein geheimer Hintergrund alles Denkens verbirgt, der uns schwer zugänglich ist, der aber unbestreitbar vorliegt. Das vielleicht beste Beispiel findet sich in einem Brief an Fritz Jacobi, wo Goethe sich über seine Kunsttheorie ausläßt und bezeichnenderweise zugleich über seine Abneigung, anderen gegenüber davon zu reden: „Sieh lieber, was doch alles schreibens anfang und Ende ist, die Reproduktion der Welt um mich, durch die innre Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigner Form, Manier, wieder hinstellt, das bleibt ewig Geheimniss, Gott sey Danck, das ich auch nicht offenbaaren will den Gaffern und Schwäzzern. – Ich wollt ich könnt so gegen dir über sizzen und noch Einen dazu, ich hab so tausend Sachen auf dem Herzen. Indess ist das gestückte Geschreib auch was."[219] Hier öffnet der junge Goethe also einen Spalt weit die Tür zu seinen innersten philosophischen Überzeugungen; und wie vor dem Straßburger Freundeskreis, zu dem Röderer gehörte, so wäre Goethe wohl auch in diesem Augenblick – vom „Geist alles des was lebt" getrieben – noch weiter aus sich herausgegangen. Aber – und das ist wichtig – brieflich kann und will er es eben nicht tun. Wir hören nichts von den anderen „tausend Sachen", nur eben, daß sie vorhanden sind.

Auch im Mercier-Anhang[220] finden wir ein Indiz dafür, daß Goethe gewisse Anschauungen sehr wohl für sich selbst kultivierte, sie aber nicht so leicht jemand anderem offenbarte. Und wir sehen dann auch – anders als im Jacobi-Brief – den hermetischen Untergrund dieser Anschauungen mit aller Deutlichkeit: „Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres, allein sie ist ein für allemal das Glas, wodurch wir die heiligen Strahlen der verbreiteten Natur an das Herz der Menschen zum Feuerblick sammeln. Aber das Glas! Wem's nicht gegeben wird, wirds nicht erjagen, es ist, wie der geheimnißvolle Stein der Alchimisten, Gefäß und Materie, Feuer und Kühlbad. So einfach, daß es vor allen Thüren liegt, und so ein wunderbar Ding, daß just die Leute, die es besitzen, meist keinen Gebrauch davon ma-

chen können."[221] Das ist gewollte Dunkelheit – Andeutung eigener Überzeugungen, ohne Preisgabe derselben. Offenbar ist Goethe der Meinung, daß diese Überzeugungen nicht mitteilbar sind. „Wem's nicht gegeben wird, wirds nicht erjagen." Das klingt zu sehr an das Faustische „Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdets nicht erjagen" an,[222] als daß nicht dort wie hier auf die subjektive Bedingtheit aller Überzeugungskraft hingewiesen werden sollte.

Hätten nur mehr von Goethes Freunden aufgeschrieben, was ihnen anvertraut wurde! Was mag Goethe Lavater vorgeführt haben, im Juni 1774 noch, wenn es in Lavaters Tagebuch heißt: „Wir sprachen noch von der Chimie. Goethe hat merkwürdige Versuche, ganz eigne, ganz neuere Chimie wie *** wo alles so honett und anständig gemacht wird – will recht darhinter, und hinters Zeichnen, wird gewiß in beyden excellieren, denn er excelliert in allem. Von dem allgemeinen Verfall in allen Wissenschaften; der Decke ob aller Augen"[223]? Gerne hätten wir auch dann zugehört, als Goethe Lavater „viele herrliche Lehren von der Collektion meiner Kräfte" gab. Auch Boie gegenüber – im Oktober 1774 – äußerte Goethe sich freimütig „über die wichtigsten Gegenstände des Denkens und Empfindens" – ohne daß wir Näheres darüber erführen.[224] Der Herzog Carl August von Meiningen schreibt – im Februar 1775 – an seine Schwester über Goethe: „Er hat seine eigene Ideen und Meinungen über alle Sachen" – aber wir wissen nicht eine einzige etwas genauer.[225] Sulzer, der Ästhetiker, der Goethe in Frankfurt begegnete, berichtet aus dem gleichen Jahr 1775: „Der junge Gelehrte ist ein wahres Originalgenie von ungebundener Freiheit im Denken, sowohl über politische als gelehrte Angelegenheiten" – und wiederum nichts Konkretes![226] Alle diese Zeugnisse belegen uns verläßlich nur, daß Goethe auch im Denken seine Individualität bewies, daß er es nach Straßburg nicht etwa aufgegeben hat, sich über die vielfältigsten Probleme der Welt und des Menschen Gedanken zu machen. Indessen: weshalb so wenig von diesem Denken der Jahre 1771–1775 auf uns gekommen ist, wissen wir nun.

Kommen wir zu einem Resümee! Nachdem wir im ersten Abschnitt dieses Kapitels gesehen haben, wie stark Goethes Berührung mit der Hermetik gewesen sein muß, im zweiten, daß diese Begegnung keine Nebensache einer „pietistischen Bekehrung" gewesen sein kann, sondern philosophische Orientierung bedeutete, bezweckte und mit sich führte, haben wir uns nun mit diesem dritten Abschnitt vergewissern können, daß die Resultate dieser philosophischen Spekulation an ihrem Ende von einer Entwicklung verhüllt wurden, die, obwohl selbst von diesen Spekulationen angebahnt, paradoxerweise diese Spekulationen selber um jede allgemeine Gültigkeit und Wahrheit bringt. Die Konsequenz daraus ist Goethes von jetzt ab klar erkennbare Haltung in geistigen Dingen: strenges Stillschweigen über seine privaten Überzeugungen, Toleranz gegenüber anderer Geister Überzeugungen, Subjektivierung jeder eigenen Aussage durch Betonung des indivi-

duellen Moments; dagegen Verzicht auf die vom Vater gewünschte Drucklegung der auf objektiver Wissenschaftlichkeit basierenden Straßburger Dissertation,[227] Verzicht auf die Darlegung seiner seit 1769 fertigen Meinung über die Laokoon-Gruppe,[228] wohl auch die Vernichtung eines Aufsatzes „Von dem was einer ist", wenn wir den Verlust dieses 1774 von Lavater bezeugten Aufsatzes nicht anderen Ursachen zur Last legen müssen.[229]

Diese Ergebnisse weisen unserer weiteren Untersuchung die Richtung: wenn wir über die philosophischen Überzeugungen des jungen Goethe Näheres erfahren wollen, so dürfen wir unser Augenmerk nicht auf zusammenhängende, objektive Aussagen lenken. Solche kann es nach der Straßburger Promotionskatastrophe schlechterdings nicht mehr geben. Sie wären allem zuwidergelaufen, was Goethe über Erkennbarkeit und Mitteilbarkeit von „Wahrheit" dachte. Im Gegenteil müssen wir nach den subjektiven Aussagen Ausschau halten, und in ihnen wieder nach einem Untergrund philosophischer Art, der wie das Kanevas einer Stickerei ab und zu durchblicken muß. Es ist demnach Mosaikarbeit zu leisten. Unser klares Ergebnis, daß Goethe auch nach Straßburg noch seiner *Chymie*, seiner *Privatreligion* anhing, muß uns Mut machen, Parallelen ernst zu nehmen, Analogien aufzuspüren und mit dem zeitgenössischen hermetischen Hintergrund von Goethes Jugendjahren in Verbindung zu setzen. Das wäre eine verzweifelte, eine fast aussichtslose Aufgabe, wenn wir nicht wiederum eine unschätzbare Hilfe zur Verfügung hätten. Nicht nur über die formale Seite von Goethes „Privatreligion" haben wir – wie darlegt wurde – Zeugnisse. Wir sind auch über ihre inhaltliche Seite unterrichtet, können also unserer Mosaikarbeit schon einen ziemlich genauen Plan unterlegen, der unser Forschen außerordentlich unterstützt und erleichtert. Wir finden ihn in dem Luzifer-Mythos, den uns der Schluß des 8. Buchs von *Dichtung und Wahrheit* überliefert und aufbewahrt hat.[230] Dort geht Goethe ausdrücklich auf die Gedanken und Grundlagen seiner „Privatreligion" ein. Wir haben uns daher umzusehen, wohin dieser Mythos zurückweist, von welchen Gedanken er ausgeht und welche Konsequenzen in ihm beschlossen liegen. Haben wir aber erst einmal das Verhältnis dieses Luzifer-Mythos zur hermetischen Tradition ermittelt, so wird es keine unlösbare Aufgabe sein, auch Goethes Jugendschriften in das richtige Verhältnis zu ihr zu setzen.

II.

DIE HERMETIK DES DEUTSCHEN 18. JAHRHUNDERTS: BÖHMISTISCHE THEOSOPHIE UND PHILOSOPHIA PERENNIS

Der Text jener spätantiken Literatur, die dem ägyptischen Gott der Schrift und der Gelehrsamkeit Thot unter seinem griechischen Namen Hermes Trismégistos (dem ‚dreimal größten Hermes') zugeschrieben wurde und die uns im *Corpus Hermeticum* überliefert ist,[1] liegt heute in der ausgezeichneten griechisch-französischen Ausgabe vor, die Nock und Festugière veranstaltet haben.[2] Die Probleme, die dieser Text in historischer und philosophischer Hinsicht aufwirft, hat ebenfalls A.-J. Festugière in den vier Bänden seines Buches *La révélation d'Hermès Trismégiste* erörtert.[3] Im ersten Band seines Werks bietet er darüber hinaus einen weitausgreifenden Überblick über die geistige Situation jener spätantiken Welt, aus der die hermetischen Urschriften entstanden sind und verstanden werden müssen.[4] Über die Wirkungsgeschichte und das Fortleben der *Hermetica* sind wir weniger gut informiert.[5] Auskunft darüber erlangen wir nur aus Spezialuntersuchungen der verschiedenen Stränge, in die das hermetische Vorstellungsgut sich nun fortentwickelte. Dabei stehen die Mystik und die Alchimie im Vordergrund, aber auch die Kabbala erbt von der Hermetik. Diese selbst wird über dem allem zu einer legendären Geheimwissenschaft. Man verlegt ihren Ursprung in immer grauere Fernen zurück, sie wird schließlich zur Urweisheit schlechthin. Als solche wird sie von den stark neuplatonisch bestimmten Platonisten der italienischen Renaissance, besonders von Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und Gemisthos Plethon, wiederentdeckt.[6] Der eben erfundene Buchdruck erlaubt eine weite Verbreitung des Corpus, auf lateinisch seit 1471, im griechischen Urtext seit 1554.[7] Die Gelehrten ganz Europas begeistern sich ein Jahrhundert lang für die aktuell gewordene hermetisch-pythagoreische Weisheit: Reuchlin, Kopernikus, Giordano Bruno, Kepler. Sie verspricht ein begründeteres Weltbild, eine philosophischere Religion, eine humanere Ethik einzuleiten, als aus dem Mittelalter überliefert worden war. Aber in den Stürmen der Gegenreformation ist für diese „prisca theologia" schon kein Platz mehr.[8] Ihre Anhänger werden verfolgt – wie Bruno – oder ziehen sich von der Öffentlichkeit in Geheimbünde und Sekten zurück – wie die Pansophen, die Rosenkreuzer, die Weigelianer. Und das Urteil über ihren Hauptanspruch, die Urweisheit zu sein, ist schon gesprochen. Isaac Casaubon wies 1614 nach,[9] daß die hermetischen Schriften erst in nachchristlicher Zeit entstanden sein konnten. Damit war der Hauptreiz dieser Tradition für die Gebildeten und Gelehrten Europas da-

hin. Ohne Teilnahme der kirchlich kontrollierten Öffentlichkeit und der Gelehrten ist die Hermetik aber dazu verurteilt, in viele Sproßformen religiöser oder halbreligiöser Art einzugehen und dort ein verkrüppeltes Schattendasein zu fristen, als Aushängeschild zumeist, aber zuweilen doch auch in ihrer Tiefe erfaßt. Es sind die Alchimisten und die philosophierenden Ärzte, die Kabbalisten und die Theosophen, die sich im Barockjahrhundert der hermetischen Traditionen annehmen.[10] Die Hermetik fällt in die Hände der auf eigene Weise Gläubigen – und der Abergläubischen. Ihnen ist noch lange, noch für ein ganzes weiteres Jahrhundert, nicht auszureden, daß in der Hermetik die Uroffenbarung, die Weisheit der Patriarchen überliefert sei, also das wahre, unumstößliche Wissen über Gott, den Menschen und die Welt.[11]

Wer nach der Hermetik im deutschen 18. Jahrhundert fragt, stößt daher kaum mehr auf die Urschriften des *Corpus Hermeticum*. An ihre Stelle sind andere, abgeleitete Titel und Autoritäten getreten. Was einmal Gelehrtensache in den Gelehrtensprachen war, wird nun zur Hoffnung der Ungelehrten, in den Landessprachen. Sogar der Begriff des Hermetischen und der hermetischen Philosophie ist in Gefahr, hinter den sekundären Phänomenen zu verschwinden, vor allem hinter der Alchimie. Ihnen müssen wir uns also in erster Linie zuwenden, wenn wir wissen wollen, welche Traditionen bei Beginn des 18. Jahrhunderts hermetisch genannt wurden und was diese zu bieten versprachen. Denn nach wie vor ist der Name des „Hermetischen" für die Menge der Wundersüchtigen von dem Glanz umwittert, den ihm Casaubon längst geraubt hatte.[12] Und die Wissenschaften, die sich hermetisch nennen, finden noch großen Zulauf – nicht zuletzt deshalb, weil sie nun eben nur noch eine lose Beziehung zu den hermetischen Urschriften aufrechterhalten und im hauptsächlichen ein späteres und oft sehr junges mystisches Denken mit dem Anspruch der Urweisheit zu beglaubigen suchen. Für solchen Anspruch genügte aber schon eine sehr ungefähre Kenntnis des *Corpus Hermeticum*. Der Begriff löst sich daher von seiner ursprünglichen Sache und füllt sich mit dem sekundären Inhalt seiner noch lebendig gebliebenen Geltungsbereiche.

Diesen Eindruck vermittelt uns schon ein Lexikon des frühen 18. Jahrhunderts wie das von Zedler, das um 1735 erschien.[13] Von einer hermetischen Philosophie weiß man dort so wenig zu berichten wie von einem Corpus Hermeticum. Vielmehr informiert Zedler außerhalb des Artikels ‚Scheidekunst' zunächst über Hermes Trismegistus, „ein berühmter Egyptischer Philosophus. Einige wollen, daß er Adam, andere, daß er der Patriarch Joseph, andere daß er Henoch, [...] und wiederum andere, daß er Chanaan oder Moses gewesen [...]. Andere glauben, daß durch diesen Namen kein Mensch, sondern Gott selbst angezeiget würde [...]. Der Egyptische Name des alten Hermes oder Mercurii war Toth. Er war des Königs in Egypten Osiris Rath, und soll die gemeine Weise zu schreiben nebst denen Hieroglyphicis, wie auch die ersten Gesetze der Egyptier und unterschiede-

ne Wissenschaften erfunden haben."[14] Hier spiegelt sich also die ganze Spannweite, die Hermes Trismegistos im Kredit der Zeit einnahm. Aber nicht ein einziges Philosophem erscheint, das in seinem Namen gelehrt oder geglaubt wurde. Der Verfasser der Hermetica ist zu einer Legende von Uroffenbarung geworden. Die hermetischen Schriften werden überhaupt nicht mehr mit ihm in Beziehung gebracht. Dann bringt Zedler noch drei sehr lakonische Stichwörter zur Ergänzung. Sie zeigen, was man um 1735 in Wirklichkeit mit dem Begriff des Hermetischen assoziierte. „Hermetica Ars wird die Alchimie genennet, davon an seinem Orte."[15] Hermetik als Synonym der Goldmacherei also. Dann: „Hermetica Medicina, die Hermetische Medizin wird genennet, welche die Ursache derer Kranckheiten zu Saltz, Schwefel und Mercurio bringet, und die allerkräfftigsten Mittel nicht nur aus denen Vegetabilibus und Animalibus, sondern auch aus Mineralibus bereitet."[16] Eine Erklärung fehlt, inwiefern gerade diese Medizin sich hermetisch nennt. Zedler begnügt sich mit dem Etikett und seiner Erläuterung. Schließlich als letztes Stichwort noch: „Hermeticae Aves, werden die aufsteigenden Geister bey der Destillation genannt, angleichen der allgemeine Welt-Geist, weil er in der Lufft herum flügt."[17] Ein Spezialterminus der Alchimie, der hermetischen Kunst also.

Wir bekommen immerhin zwei Bereiche genannt, die sich noch um 1735 zur hermetischen Tradition bekennen, wie immer diese auch aufgefaßt und bewahrt wurde: die Alchimie und die hermetische Medizin. Soviel ist der Zeit also noch bekannt – wenn auch schon nicht mehr, inwiefern gerade diese beiden Bereiche sich hermetisch nennen dürfen. Die Bezeichnung „hermetisch" ist also schon auf dem Wege, jene Bedeutung von „geheim", „unzugänglich", „rätselvoll" anzunehmen, die sie heutzutage hat.

Sind diese beiden Bereiche, Alchimie und hermetische Medizin, zu Beginn des 18. Jahrhunderts also noch weitesten Kreisen als „hermetisch" bekannt (denn das bezeugt doch wohl die Auskunft eines *Universal-Lexikons*), so bedarf es schon eines wissenschaftlichen Interesses, um auch einen dritten Bereich noch als Ableger der Hermetik zu durchschauen. Mit solchem Interesse veröffentlichte 1690 der lutherische Theologe Ehregott Daniel Colberg, Professor für Moraltheologie in Greifswald, ein zweibändiges Werk mit dem Titel *Das Platonisch-Hermetisches [!] Christenthum, begreiffend Die Historische Erzehlung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten.*[18] Schon aus dem Titel seines Buches geht hervor, daß dem gelehrten Colberg die starke Verbindung der Mystik mit der Hermetik noch wohlbekannt war. Ja, es scheint, daß Colberg auch die Alchimisten und die hermetischen Ärzte noch unter seinen Oberbegriff des „Platonisch-Hermetischen Christentums" zu subsumieren gewillt ist: darauf deutet die Behandlung der Paracelsisten und „Rosencreutzer". Finden wir bei Colberg also die hermetische Tradition in ihrem Zusammenhang beschrieben? Leider nein. Col-

berg ist an der Hermetik keineswegs interessiert. Er befaßt sich allein mit der asketischen Mystik, mit der „Mystischen Theologie", wie sie zehn Jahre später ja auch von Gottfried Arnold – dann allerdings zustimmend – dargestellt werden wird.[19] Der Moraltheologe Colberg streitet gegen die Ethik der spiritualistischen Christen,[20] weil sie mit der Rechtfertigungslehre Luthers nicht zu vereinbaren ist, und dabei wirft er ihr heidnischen Ursprung vor. Dieses Heidnische ist ihm wichtiger als das Hermetische. Das geht aufs klarste schon aus dem Anfang des ersten Kapitels hervor. Dort heißt es: „Das Platonisch-Hermetische Christenthum begreifft zwar vielerley Rotten und Secten in sich, die täglich unterm neuen Namen und Schein der angemasten Heiligkeit auffstehen, und die Christliche Kirche mit ihren Heydnischen Lehren irre machen, dennoch im Grunde und den vornehmsten Lehrsätzen übereinkommen. Denn sie nehmen alle an den Wahn von den drey wesentlichen Stücken des Menschen, von der aus dem Wesen GOttes herrührenden Seele, als dem wahren inwendigen Menschen, von der ersten Sünde, und daher entstandener Straffe, so da ist, die Einsenckung in den irrdischen Leib. Darauff bauen sie nachmals ihre gantze Theologie, und was sie von der unmittelbahren Offenbahrung, inwendigem Licht und Wort, wesentlicher Gelassenheit, Einkehrung, Verenderung und Ergreiffung der völligen Heiligkeit vorgeben."[21]

Wer nun dem Buchtitel glaubt und meint, Colberg werde diese Lehren auf Hermes oder die hermetischen Schriften zurückführen, der muß sich eines Besseren belehren lassen. Seltsam genug führt Colberg dieses „Platonisch-Hermetische Christentum" nämlich auf Pythagoras zurück. Wir sehen auch gleich, warum: weil der gelehrte Moraltheologe in Pythagoras den ältesten bekannten Repräsentanten der mystischen Askese erkannt hat. „Der Ursprung dieser Fanatischen Lehre ist gantz alt [...]. Der erste so hierzu Anlaß gegeben, ist ohne Zweifel Pythagoras. Dieser hat von seiner Philosophie also gelehret. Der Zweck der Philosophie sey GOtt gleich werden, oder in GOtt verwandelt, und wie seine Schüler heut zu Tage reden, vergöttert werden."[22] Noch deutlicher wird, wie sehr Colbergs Platonisch-Hermetisches Christentum mit der Mystik ein und dasselbe ist, wenn Colberg vom Zweck dieser Ethik zu ihren Mitteln übergeht. „Die Mittel zu diesem Zweck zu gelangen, sind fürs erste, die Erkäntnüß sein selbst [...]. Das ander Mittel zu der Vergötterung zu gelangen, setzet Pythagoras in der via purgativa oder Reinigung, der Befreyung von dem Unflath des Leibes [...]. Das dritte Mittel ist das Einkehren des Gemüths in sich selbst [...]. Endlich lehret Pythagoras auch, daß die gereinigte und vom Unflath des Leibes befreyete Seele, wenn sie gleichsam in sich selbst ihre Kräffte zusammen gesammlet hat, dieses irrdische verlasse, sich zum Himmel schwinge, und befleißige in ihren Ursprung zu kehren, und das hieß er und seine Schüler Ascensum, ein Aufsteigen."[23] Auch der historische Abriß, der in diesem ersten Kapitel über den „Ursprung der heutigen Schwärmerey" gegeben wird, führt auf die Fährte der mystischen Theologie. Nach Pythagoras läßt

Colberg Platon folgen, der „diese Pythagorische Lehrsätze besser ausstaffiret" habe,[24] dann erscheint die ganze Traditionskette der mystischen Askese: die Stoiker, die Gnostiker, die Kirchenväter, Dionysius Areopagita, und so fort bis zur *Teutschen Theologie*, die Tauler zugeschrieben wird.

Man fragt sich, inwiefern Colberg diese mystische Tradition als eine „hermetische" aufgefaßt haben will. Die Antwort muß wohl lauten, daß er es in erster Linie darum tut, weil ihm die Berufung der Mystik auf die Hermetik allzu bekannt ist. Eine mögliche zweite Erklärung ist, daß er das Hermetische polemisch gebraucht. Als Gelehrter weiß er, daß es mit der ältesten Herkunft der hermetischen Schriften nicht weit her ist. Als Polemiker will er also den fragwürdigen philosophischen Hauptanspruch dieser Mystiker schon in seinem Titel brandmarken. So begnügt er sich nicht mit der Bezeichnung „Platonisches Christentum", die seinem Buch eigentlich besser angestanden hätte. Schreibt er doch selbst einmal: „Hiermit ist verhoffentlich [...] erwiesen, wie die heutigen Schwärmereyen aus der Platonischen und Pythagorischen Philosophie, durch Vermischung derselben mit dem Wort GOttes und der Christlichen Theologie, zuerst entsprossen (daher sie auch nicht unfüglich das Platonische und Pythagorische Christentuhm genennet werden), von einigen der Platonischen Sect zugethanen Kirchenvätern geheget, von alten und neuen Ketzern fortgepflantzet, und von den Mysticis Theologis zur Vollkommenheit gebracht seyn."[25] Nein, Colberg weiß sehr wohl, daß diese Mystik sich weniger auf Pythagoras als auf Hermes beruft und daß der Name Platons allein einen zu guten Klang hatte, um als Schimpfname brauchbar zu sein. Und so usurpiert er Hermes für seinen Titel und fügt am Schluß seines historischen Abrisses der mystischen Theologie bloß quasi anhangweise und keineswegs mit der Einläßlichkeit, die sein Titel erwarten ließe, über die hermetischen Schriften hinzu: „Es ist auch nicht zu vergessen, daß die Begierde den Grund der Chymie [...] zu erforschen, viel Neulinge angetrieben habe, Hermetis Trismegisti Schrifften zu lesen, und weil sie darinn die Platonischen Fundamenta angetroffen, zu schliessen, es könne niemand zur anerschaffenen, und in Adam verlohrnen Weißheit wieder gelangen, er sey denn von der Unreinigkeit des Leibes gesaubert und erleuchtet, durch Hülffe theils der Schrifft, theils des Buchs der Natur, das ist, der Cabalae verae, Magiae, Astrologiae und Pansophiae [...]. Daß also die Alchymia und Nachschlagung der Hermetischen Bücher, was von den vornehmsten Mitteln gewesen ist, durch dessen Behuf der Fanatismus hervorgebrochen und im Wachsthum zugenommen [...]. Da berühmen sich nun die heutigen Fanatici, daß sie ihre Wissenschafft vom Hermete herhaben."[26] Dieser Passus könnte den Eindruck erwecken, daß auch Colberg die Hermetik in erster Linie als eine Naturphilosophie anzusehen geneigt ist. Begnügt er sich aus diesem Grunde mit so kurzer Abfertigung der Hermetik? Oder weiß er über die Verbindung der Mystik mit der emblematischen Hermetik gar nicht genügend Bescheid? Das ist schwer zu entscheiden. Aber das letztere wird doch nahege-

legt, wenn wir von Colberg kurz und bündig hören, daß die hermetischen Lehren „eben die Platonischen und von den heutigen Schwärmgeistern wieder auffgewärmeten Pseudo-Philosophemata seyn".[27] Wofür er dann als Beweis und Beispiel auf die Selbsterkenntnis und die drei mystischen Wege verweist.

Wenn wir nun zusammennehmen, was wir aus Zedlers *Universal-Lexikon* und Colbergs *Platonisch-Hermetischem Christentum* lernen, so ergibt sich, daß das einheitliche Fundament der hermetischen Traditionen zu Beginn des 18. Jahrhunderts für das allgemeine gebildete Bewußtsein so gut wie verschollen war. Der Begriff der Hermetik hatte sich von den Hermetica gelöst. Man war sich bewußt, daß die Alchimisten, die hermetischen Ärzte und die mystischen Sektierer sich auf Hermes beriefen, aber man konnte keine Rechenschaft mehr darüber geben, was hermetische Philosophie war, was sie lehrte und auf welche Weise sie die drei Bereiche ihrer Adepten verband. Wenn wir dafür nach einer Erklärung suchen, so müssen wir wohl annehmen, daß sich kein aufgeklärter, ernst zu nehmender Mensch mehr etwas von der Hermetik erwartete. Man überließ sie den Abenteurern, den Unwissenden, den Schwärmern. Schon 1633 beklagt Fludd, daß der Name Rosenkreuzer als anstößig in seinen Tagen ganz abhanden gekommen sei.[28] Hundert Jahre später lesen wir bei Zedler, daß der Name Alchimist „in solch übles Aufnehmen gekommen, daß man einen Betrüger einen Alchymisten zu schelten sich nicht scheuet".[29]

Aber auf den reinen Ursprung kam es diesen hermetischen Traditionen um 1700 ja schon nicht mehr an. Als Hermann Conring 1646 ein gelehrtes Buch erscheinen ließ, in welchem er nachwies, daß zwischen echten und gefälschten hermetischen Schriften kaum mehr zu unterscheiden sei und die Kenntnisse über die altägyptische Medizin daher ganz unsicher wären, verfehlte er seinen Zweck, die hermetische Medizin seiner Zeit zu diskreditieren, so völlig, daß er zwanzig Jahre später der Neuauflage noch einen weiteren Band hinzugeben mußte.[30] In ihm war dann von der Medizin der „Paracelsicorum" die Rede; denn sie waren es, die sich auf die hermetische Tradition beriefen, und sie nur meinte man, wenn man von der hermetischen Medizin sprach. Es war eine sekundäre, ja bereits unwichtige Frage, wieweit sich die paracelsistischen Lehren noch zu Recht auf die altägyptischen bezogen. Das gleiche Bild zeigt sich bei den Alchimisten. Auch sie hatten längst jüngere Autoritäten gefunden, auf die sie sich lieber gründeten als auf die hermetischen Urschriften, obgleich auch diese natürlich – ganz abgesehen von der grundlegenden *Tabula Smaragdina*[31] – hier und da noch zitiert wurden. Der große Name war um 1700 Eirenäus Philaletha, dessen 1667 geschriebenes Werk *Der Eingang zum Palast* (Introitus apertus ad occlusum Regis Palatium) nun zum eigentlichen Fundamentalwerk der Alchimie des 18. Jahrhunderts wird.[32] Von Samuel Richter[33] über Lenglet du Fresnoy[34] bis hin zu Friedrich Christoph Oetinger[35] berufen sich auf dieses Buch alle, die sich mit der alchimistischen Hermetik befassen.

Vor allem aber hat der dritte Zweig der Hermetik, die Mystik, zu neuen Traditionsschriften gefunden: zum Werk Jakob Böhmes nämlich. Leider ist festzustellen, daß bisher eine nationalromantische Böhme-Philologie versäumt hat, energischer die Beziehungen dieses *philosophus teutonicus* zur hermetischen Tradition zu untersuchen. Sie wäre sonst auf viele Beziehungen Böhmes zu ihr, besonders zur Kabbala gestoßen.[36] Und mit diesen Verbindungsfäden empfahl sich Böhme den Mystikern ganz Europas, sobald sie nur überhaupt mit seinen Schriften bekannt geworden waren. Die *Feinen* in den Niederlanden beschäftigten sich mit ihm schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, ebenso die Philadelphier in England.[37] Dann kamen die großen Böhme-Ausgaben, zuerst in den Niederlanden, und nachdem Böhme von dort nach Deutschland re-importiert worden war, auch in Hamburg und Altona. Die Editionen der Werke Böhmes ließen zu Anfang des 18. Jahrhunderts überall das Interesse an dieser Philosophie aufleben; sie belebten zugleich wieder alle hermetischen Traditionen, wirkten also ähnlich wie auf medizinischer Seite der Name des Paracelsus. Denn Paracelsus war der andere „philosophus teutonicus", in dessen „bombastischen Chaos" – wie Jung-Stilling sich ausdrückt – man nun gemäß den Helmontischen Konzepten „aufzuräumen" begann.[38] Bei seinem Rückblick auf die geistige Situation Deutschlands zu Anfang des 18. Jahrhunderts nennt Jung-Stilling den „Nationalgeist" daher auch böhmistisch und paracelsistisch. Daß daneben noch die quietistisch-guyonistische Mystik eine bedeutende Rolle spielte, spricht nicht gegen den beherrschenden Platz Böhmes, da der hugenottische Theosoph Pierre Poiret (1646–1719) ja längst die Brücke zwischen Böhme und Madame Guyon geschlagen hatte.[39]

In diesem Sinne ist auch der Böhmismus der separatistischen Sektierer gleichbedeutend mit der „Hermetik" des deutschen 18. Jahrhunderts.[40] Nach wie vor bestehen die drei praktischen Traditionen der Hermetik weiter, die Alchimie, die Medizin, die Mystik. Aber sie haben ihre neuen Autoritäten, insofern sie ihren Aktualisierungen nach mit dem „Philalethismus" Starckeys, mit dem helmontischen Paracelsismus und mit dem Böhmismus identisch sind. Das führt tatsächlich zu einem Zurücktreten der Berufung auf Hermes (und sogar der Bezeichnung Hermetik) und zu einem Hervortreten des christlichen Charakters dieser „Hermetik" des deutschen 18. Jahrhunderts: da Paracelsus und Böhme eine ausgesprochen christliche Naturphilosophie bzw. Mystik vertraten, versteht sich die Hermetik nun überwiegend als Philosophie der christlichen Offenbarung, als Philosophia Sacra. Und dieser christliche Charakter führt nun auch zu einem Wiederaufleben einer Tradition, die bezeichnenderweise zeitlich und geistig zwischen Paracelsus und Böhme ihren Ursprung hat: die Tradition der Rosenkreuzer. Wo der Böhmismus der deutschen Separatisten des frühen 18. Jahrhunderts die naturphilosophische Seite stärker akzentuiert, wo er Ärzte und Alchimisten berührt, dort kommt jetzt wieder der alte Rosenkreuzertraum einer christlichen Brüderschaft geheimer Weiser auf. Und aus diesen Kreisen

kommt uns dann auch eine „Summa" der neuen Hermetik zu, welche Theosophie, Mystik, Medizin und Alchimie auf der neuen böhmistischen Grundlage zu vereinigen strebt und damit einen weithinwirkenden Erfolg erzielt: die *Theo-Philosophia Theoretico-Practica*, die ein Pseudonymus namens Sincerus Renatus 1711 in Breslau veröffentlicht. Sein richtiger Name lautete Samuel Richter.[41] Wir stehen nicht an, Richters Buch als das klassische Werk der Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts zu bezeichnen. Noch Johann Salomo Semler, am Ende des Jahrhunderts, kennt es und bezeugt, wie groß sein Publikum war.[42] Nicht umsonst wurde es 1741 von neuem aufgelegt. Wer die Rezeption der Böhmeschen Theosophie, der paracelsischen Lehren und der alchimistischen Anschauungen in ein einheitliches Ganzes populären Niveaus wahrnehmen und überblicken möchte, muß sich an dieses Buch wenden. So diene es auch unserer Untersuchung als Basis, besser noch gesagt als Fundgrube, die Vorstellungen und Begriffe kennenzulernen, die im deutschen 18. Jahrhundert das religiöse Weltbild zunächst der Sektierer, dann aber, mit dem weiteren Fortschreiten des Jahrhunderts, in vielfältig abgewandelter Form auch die Weltorientierung der Gebildeten als die eigentliche religiöse Popularphilosophie bestimmten, und zwar gleichgültig, ob sie in mystischer Gläubigkeit wörtlich genommen wurden oder – untermauert von einem eklektischen Konsensus – auch von den religiös gestimmten Aufklärern als die vernünftige *philosophia perennis* für akzeptabel gehalten wurden. Man sieht schon, in welchem Sinne diese böhmistische Hermetik dann für den jungen Goethe Bedeutung erlangt: auch Goethe wird von diesen Anschauungen berührt werden und versuchen, sie in einen aufklärerischen Horizont einzubeziehen. Wir werden zu untersuchen haben, wie weit er damit nach Intention und Resultat nichts anderes tat als viele seiner Generations- und Standesgenossen auch. Wir würden seine „aufgeklärte Hermetik" aber nicht verstehen, wenn uns zunächst nicht die theosophische Hermetik der Böhmisten deutlich wäre.

A. DIE HERMETIK DES SINCERUS RENATUS

Vergewissern wir uns zunächst über das Selbstverständnis des Sincerus Renatus.[43] Bezeichnend auch für den geistigen Standort von Samuel Richters *Theo-Philosophia Theoretico-Practica* ist die Tatsache, daß seine Erstlingsschrift *Die wahrhaffte und vollkommene Bereitung des Philosophischen Steins* von 1709 sich als ein altes, fremdes, geheim überkommenes Manuskript ausgibt.[44] Dieser Traktat sei, so schreibt Sincerus Renatus, nicht seine „eigene Ausarbeit, sondern eine solche, so mir von einem Professore der Kunst, den ich nicht nennen werde, zur Abschrift überlassen worden".[45] Damit reiht sich Richter in die Traditionskette der „Kunst" ein. Er will nichts Eige-

nes geben, sondern Bewährtes weitergeben, über dessen logische und philosophische Grundlagen eine Rechenschaft von ihm nicht gefordert werden darf, noch überhaupt nötig ist. Wer sich mit dem vorgelegten Buch beschäftigt, muß bereits auf dem Boden der „Kunst" stehen, also an ihren Wert glauben. Dieser Glaube ist weniger Sache vernünftiger Einsicht als religiöse Haltung, Werk der Gnade. Die Alchimie sei eine „vocatio secundaria", unterstreicht die „Vorrede" der Gesamtausgabe von Richters Werken aus dem Jahre 1741, und in diesem Sinne ist alles hermetische Denken insgesamt für Richter „vocatio secundaria". Denn „die blinden Welt-Hertzen", schreibt Richter, „wird GOtt schon bewahren, daß sie mit sehenden Augen so lange nicht sehen werden, bis sie erst meiner obigen Ermahnung [zur Wiedergeburt] folgen. Meine Schrifften [...] werden nur die Einfältigen, nicht aber die Großen Selbstgelehrten verstehen."[46]

In der *Theo-Philosophia* finden wir nichts grundsätzlich anderes. Zwar gibt sich Richter, der im übrigen auch hier „die wahre allerälteste Praxis des Hermetis" tradieren will,[47] den bisherigen „philosophi adepti" gegenüber revolutionär – schon in der Vorrede –, aber damit kann nur die Auslegung der Tradition gemeint sein, nicht deren Geltung. Denn nach wie vor hält Richter sich gegenüber der natürlichen Vernunft für einen Begnadeten, ja gegen die unbekehrte Vernunft polemisiert Richter durchweg. Er habe seine „jetzige Philosophiam Theosophicam ex ternario sancto erwählet", sie sei „aus der uhrsprünglichen Quelle der Ewigkeit hergeflossen, und aus keiner trüben heydnischen Menschen-Pfütze".[48] Er wendet sich gegen die „Vernunfft in Babel"[49] und entmutigt den Ungläubigen immer neu: „Will aber den geneigten Leser erinnert haben, daß [...] er ja die Vernunfft auf die Seite lege, weil es der natürliche Mensch nicht fasset",[50] oder: „Muß man also nicht mit den Augen der Vernunfft, sondern mit den Augen des Geistes diese Theosophische Doctrinen lesen."[51] So ist die Tradition, auf die Richter sich beruft, eine Tradition christlicher Hermetik. Er beklagt einmal, daß man „viele gute Schrifften" heute nicht mehr zu Gesicht bekomme, „als des Weigelii, Theophrasti Paracelsi, Paul Lautersacks, jetzt gedachten Jacob Böhmens und andere dergleichen mehr"[52] – lauter christliche. Er findet es ungerecht, daß man „Weigelius, Schwenckfeld oder die sogenannten Pietisten" als Enthusiasten, Schwärmer und Fanatici in Verruf bringe.[53] Kein Zweifel, daß für Richter die Hermetik dieser Tradition zugleich das wahre Christentum ist, dessen erleuchteter Verkünder Jakob Böhme war:[54]

> Es ist keine Philosophie zulänglich von allen, so jemahls, auch wohl von Adeptis eröffnet worden, als diese Göttliche Philosophie, so wir darlegen. Wollt ihr diese Philosophie umständlicher in Buchstaben sehen und fassen, so leset des hochberühmten Mannes, Jacob Böhmens Schrifften.

Das verhindert allerdings nicht die für das deutsche 18. Jahrhundert wichtige Einschränkung: „Und ob ich schon hier in meiner Philosophie nicht seine 3 Principia: Sal, Sulphur und Mercurium behalten, sondern Licht und

Feuer an dessen Stelle gesetzt."[55] Soviel Raum läßt also die Tradition, daß selbst ein Böhme modifiziert werden darf. Welcherlei Gründe können eine solche Berichtigung nahelegen? Richter kritisiert: „Ich befinde die 3 Principia nicht so accurat zu seyn, als diese 2, welche im Fundament und Praxi richtiger."[56] Dabei kommt deutlich zum Vorschein, was seine Gewähr philosophischer Richtigkeit ist: die Theorie muß mit der Praxis korrespondieren, das Göttliche mit dem Natürlichen. Augenscheinlich hat Richter die Konsequenz aus eigenen Experimenten gezogen: „Und können solche 3 Principia schwer in der Chymischen Resolution gezeiget werden, sonderlich ists unmöglich in den Vegetabilibus; da hingegen unsere 2 Principia sich leicht finden in allen Cörpern, wenn sie resolviren." Und er fügt hinzu, weshalb die richtige Erkenntnis der Natur unabdingbar für dieses Philosophieren ist: „[Wir] läutern auch mit ihrer Erkänntniß unser Auge, daß wir den Grund der Ewigkeit und deren Ausfluß fassen und begreiffen mögen."

Es geht also doch wohl nicht um die Verwerfung vernunftgerechten Denkens schlechthin, um eine blinde Anerkennung des Überlieferten. Wenn Richter Böhme kritisiert, so durchaus in Anwendung eigenen Denkvermögens und vernünftiger Maßstäbe. Was an der Vernunft verworfen wird, ist etwas anderes: ihre Autonomie. Sie darf nicht an den Grundpositionen eines Denkens rütteln, das im religiösen Glauben gründet. Gleich zu Anfang der *Theo-Philosophia* schreibt Richter, der Leser möge sich nicht wundern, „daß unsere Doctrin mehr Theologisch als Philosophisch aussiehet. Es ist die Ursach, weil wir in unserer Erkänntniß keine Philosophie ohne die Theologie, und keine Theologie ohne die Philosophie haben. Gott und die Natur ist nicht getrennet: Wir sagen, daß die Philosophie, welche ohne die wahre Theologie ist, nichts Solides in sich habe."[57] Nur dann also wird die Vernunft von Richter verworfen, wenn sie diese Synthese von Glauben und Wissen verweigert, wenn sie die Natur nicht aus Gott, das Untere nicht aus dem Oberen, das Einzelne nicht aus dem religiös begriffenen Ganzen, das Zeitliche nicht aus einem dogmatischen Ewigen zu erklären gewillt ist. Gegen die natürliche Vernunft steht also der Grundduktus des hermetischen Philosophierens. Das ganze Pathos von Richters *Theo-Philosophia* gründet in dieser Einheitlichkeit der Schöpfung und der Erkenntnis, auch in dem Anspruch, jedes Einzelne aus dem Ganzen eines sich christlich verstehenden Gottesbegriffs herleiten zu können. „So schlecht vor der Vernunfft dieser Grund unserer Doctrin aussehen möchte, so große und hohe Weisheit fliesset doch daraus: Es ist eine unerschöpffliche Quelle, wer sie kennet, kan von ihrem Ursprung bis ins große Meer gehen, da sie unendlich wird. Im Centro des Hertzens quillet sie hervor, und gehet bis in die Ewigkeit, in die unergründliche Einheit."[58] Um die Einheit von Wissen und Glauben geht es hier in erster Linie, um eine umfassende, religiös verankerte Philosophie, auf die zu verzichten das weltliche Wissen der Universitäten sich gerade anschickte. Der vorsichtigen empiristischen Analyse hält Richter den umgekehrten Weg der Erkenntnis vor Augen:

> Es gehet alles per scalam von GOtt, durch GOtt und wieder zu GOtt. Die Natur ist ein stetes Liebes-Spiel des ewigen GOttes, damit er spielet, und dadurch er seine Wunder offenbahret. Es ist, so zu reden, der Leib GOttes, durch welchen er würcket, und ist GOtt ohne die Natur nicht anzusehen: gleichwie die Seele und der Leib, so ist GOtt und die Natur, müssen nicht von einander getrennet werden.[59] – Hierinnen thun die meisten unserer heutigen Christlichen Theologen und Philosophen übel, daß sie GOtt nicht durch die Natur, und die Erkänntniß der Natur durch GOtt suchen wollen; selbst die Schrifft offenbahret uns ja den ewigen GOtt nicht anders, als durch die Natur.[60]

Nur in solcher Weise handelt es sich bei Richters *Theo-Philosophia* also um eine Gegenposition zur Vernunft, zur Aufklärung, zur Wissenschaft. Das Ganze der Welt wird zum Gegenstand eines synthetischen Denkens gemacht, wobei der Glaube die Vorgabe ist, auf die nicht verzichtet wird. Innerhalb des so umgriffenen Raums jedoch legt Richter ebenso großen Wert auf Logik und begreifbares Denken wie jeder andere Philosoph. Was entsteht, ist ein Gedankengebäude, das vielleicht nicht in seinen Grundlagen, wohl aber in seiner Durchführung die Vernunft sehr wohl befriedigen kann. Und so mußte, wer in den religiösen Anschauungen mit dem Verfasser übereinstimmte, von dem Buch aufs höchste angezogen werden. Das waren viele: war doch gerade das deutsche 18. Jahrhundert noch in stärkstem Maße ein religiöses, ein christliches Jahrhundert. Der Erfolg des Buches kann daher kaum überraschen.[61] Wer aber las es? Gewiß nicht die Armen im Geist, eher die geistig regsamen, darunter viele akademisch gebildete Fromme. Und so kann Richters Buch doch einen anderen geistesgeschichtlichen Rang beanspruchen als die Masse der oft ebenso erfolgreichen pietistischen Traktate der Epoche. Es dürfte an Verbreitung und Bekanntheit durchaus an Wellings *Opus mago-cabbalisticum & theosophicum* herangereicht haben. Eher war es noch populärer unter den denkenden Religiösen, da es im Grunde genommen eine Art von Kommentar zu dem allerorten gelesenen und bewunderten Böhme darstellte.[62]

1. Die Theosophie des Sincerus Renatus

Wir wollen uns zunächst mit dem Aufriß von Samuel Richters Werk bekannt machen, das heißt, es so nehmen, wie sich uns sein Inhalt von vorn bis hinten darbietet. Danach werden wir uns dann dem Grundriß, der diesem Gedankengebäude zugrunde liegt, zuwenden, das heißt die Denkschemata und die Begriffe klären, mit deren Hilfe Richter philosophiert und das hermetische Denken in die Welt des 18. Jahrhunderts fortführt.

Richters Philosophie ist eine Erklärung aller Dinge aus dem Drang Gottes, sich zu offenbaren. Sie setzt damit neben die herkömmliche Schriftoffenbarung Gottes, wie die lutherische Orthodoxie sie lehrte, die Naturoffenbarung Gottes, und zwar hat sich Gott im ganzen zweimal offenbart, bis

es zur Natur kommen konnte: in der Weisheit und im Licht. Um sich in der Weisheit zu offenbaren, bedurfte er des Worts; um sich im Licht zu offenbaren, bedurfte er der Naturgestalten und schließlich der Natur selbst. Das ganze Weltall dient also dazu, Gott in der Glorie des Lichts zu offenbaren, in der *Herrlichkeit*. Versteht man das Wesen des Lichts, so versteht man Wesen und Zustand der Natur ebenso, und mit der Natur auch den Menschen.

Richter geht davon aus, daß Gott zuerst nur Einheit, Ungrund, Alles, Nichts war, in einer „ewigen Stille".[63] Aber in diesem Zustand war Gott sich weder empfindlich noch offenbar. So verspürt Gott endlich den Drang, sich selbst zu offenbaren, und zwar zunächst sich selbst *sich* zu offenbaren. Gott will aus der Weite des Ungrunds heraus, will Person werden. Indem der Ungrund sich nun einen Grund setzt, wird er zunächst *Wille*. Empfindlich kann dieser Wille sich aber erst im eigenen Wort und Verstand werden; im Wort empfindet sich der Wille als „Lust" und „Wohlgefallen". In diesem Sinne war „im Anfang das Wort".[64] Gott empfindet sich aber nicht nur als „Wort" des Selbstgefühls, sondern beschaut sich auch als „Weisheit". Die Weisheit ist der „Spiegel" des Willens, das Wort das empfindende „Herz". So ist die Einheit in eine Dreiheit ausgeflossen. Der sich selbst wollende *Wille* wird sich seiner selbst im *Wort* gewahr und spiegelt seine im Wort offenbar werdenden Kräfte in der *Weisheit*. Jetzt ist Gott nicht mehr Ungrund, sondern Person, durch – wie Richter andernorts sagt – „Wollen", „Lust" und „Ausgang",[65] wobei das Wollen „Bewegung" Gottes bedeute, die Lust „Empfindung" Gottes und der Ausgang „Leben" Gottes.

Aber nun erfreut sich Gott an seinem Wort so sehr, daß es ihm nicht mehr genügt, sich selbst offenbar zu sein. Er will in einem zweiten Willen „im Licht der Majestät aus seinem eigenen Grund"[66] offenbar werden. Dieser zweite Drang Gottes führt zur „Kreatur". Gott wird zum Willen, welcher *Natur* macht. Es geschieht, indem Gott sich „ein ander Centrum", einen anderen „Grund" nimmt, das „Centrum der ewigen Natur" oder „das ewige ausgeflossene Wort".[67] Wie wird nun Gott über sich selbst hinaus zur Natur, die in der Glorie von Gottes eigenem Licht glänzt? Es geschieht dies in sieben Etappen oder *Gestalten*. In der ewigen Weisheit, so legt Richter dar, sind die Wunderkräfte Gottes zwar beschaulich, aber noch nicht offenbar – so wie ein Wort zwar schon im Verstand gefaßt sein kann, dann aber noch ausgesprochen werden muß.[68] Gott will auch „Schall" und „Glorie" werden.[69] Dies kann er nur, indem er außer sich selbst geht. Er muß seine Kraft als Wesen außer sich selbst setzen, eben als Natur.

Die erste „Gestalt" dieses Prozesses ist die „Begierde" Gottes, die „zur Natur geht".[70] Die zweite Gestalt ist, daß von dieser Begierde die „freie Lust" des Worts miteingeschlossen wird.[71] Der ewige Wille – Fiat – vereint sich in seinem neuen Drang nach Wesentlichkeit mit dem Wort – Verbum –, das „Herz", freie Lust und Liebe ist. Wohin führt dies? Da die Lust des Worts ihrem Wesen nach Freiheit will, der ewige Wille aber Wesenheit

„fassen" will und diese Wesenheit aus seinem eigenen Nichts, aus der großen „Finsternis des Abgrunds"[72] holen muß und diese Finsternis „einzieht",[73] so führt der ewige Wille sich also in die „Widerwärtigkeit"[74]: das Herz Gottes ringt mit der Kälte, Finsternis, Herbigkeit des Ungrunds. So entstehen mit den beiden ersten Gestalten der Natur bereits die beiden späteren Pole von Gut und Böse; hier aber liegen sie noch ineinander „als wie Tag und Nacht".[75] Die Verbindung der beiden Willen „Fiat" und „Verbum" in Gottes Begierde zur Natur ist die Voraussetzung dafür, daß der Gott der Natur einerseits ein zorniger, andrerseits ein barmherziger sein wird. Zugleich aber ist diese Verbindung Voraussetzung der Verlebendigung der Natur. „Es könnte ja keine Creatur und Leben seyn, ohne den bewegenden Feuer-Grund, einfach konnte ihn GOtt nicht schaffen, denn da wäre kein Leben in ihm gewesen."[76]

Noch komplizierter wird Richters Erklärung der dritten Gestalt. Die Begierde des ewigen Willens zieht die freie Lust in sich hinein, zusammen mit der Finsternis aus dem Nichts. Dadurch ist nun die „Pein" unvermeidlich: die Härte und Herbigkeit, die „gefaßt" und „eingezogen" wird, ist das Gegenteil von jener freien Lust, die als Verbum ebenfalls in die Begierde des ewigen Willens hineingezogen wird. Je mehr also Wesenheit eingezogen wird, desto mehr sehnt sich die freie Lust nach ihrer früheren Uneingeschränktheit, strebt dem Einziehen entgegen nach Ausgehen. Es entsteht die dritte Gestalt der Natur: das Angstrad, in welchem die Herbigkeit von dem ihr entgegenstrebenden Stachel der freien Lust erst einmal „zersprengt" wird.[77] Dabei bilden sich aus der zersprengten Herbigkeit alle Essentien, tritt alle Vielheit der Natur hervor. Alle Kräfte, Farben und Tugenden gehen untereinander und werden einander empfindlich. Es ist ein „Regen, Treiben, Fliehen und Halten, Fühlen, Schmecken und Hören".[78] Aber bei alledem ist doch „noch kein rechtes Leben". Die Vielheit ist „gleich einer Unsinnigkeit [Bewußtlosigkeit], ist wohl das große Band des Lebens, aber ohne Verstand und Erkänntniß".[79] Die Widerwärtigkeit hatte zur Pein der beiden Willen geführt, zum Angstrad. Jetzt erscheint zumindest eine chaotische „Schiedlichkeit"[80] der Naturkräfte, bei der es dem Wort allerdings noch immer nicht wohl sein kann. Wie findet es zur Freiheit zurück?

Dies lehrt die vierte Gestalt. In einer durchkreuzenden Bewegung des einziehenden Fiats und des nach Ausgang suchenden Verbums kommt es zur „Anzündung" des inzwischen angehäuften kalten Feuers der Schiedlichkeit. Ein „Feuer-Blitz"[81] entzündet in ihm „wahres Leben", das „Licht".[82] Aus dem kalten Feuer wird ein warmes, alle Essentien werden diesem Lichtfeuer zur Nahrung und Speise. Die Herbigkeit dagegen „erschrickt".[83] Sie geht in ihrer grimmen und kalten Eigenschaft in sich zurück „und verschließt sich als todt".[84] Der sich nach Natur sehnende Gott hat sich damit in zwei Prinzipien geschieden, in das Finsterfeuer und das Lichtfeuer, in Zorn und Liebe. Dabei hat aber das Licht die Oberhand über die Finsterwelt behalten. In ihm findet das Wort wieder seine Freiheit. Die

Finsternis dagegen ist jetzt ein *Werkzeug* des Lebens: „Das Licht-Leben ist ein Herr des Feuer-Lebens, und das Feuer-Leben eine Ursache des Licht-Lebens; keines kann ohne das andere seyn."[85] Anders gewendet: „Eine Ursach, daß eine Beweglichkeit ist, daß das Leben urstände, verursacht das Feuer."[86] Nun erst – in der Natur – kann von den drei Personen Gottes gesprochen werden. Denn das Feuer ist Gottvater, das Licht ist Gottes Sohn, „aus welchen beyden der bewegende Heilige Geist in Krafft und Wundern ausgehet, und die ewige Weisheit wesentlich macht".[87] Nun präludiert auch zum erstenmal das zukünftige Problem des Moralischen, als Superiorität des Licht-Prinzips: „In der Einigung [ist] alles gut, aber absonderlich [voneinander gesondert] angesehen, [...] so ist das eine böse, voll Grimm und Finsterniß."[88]

Was geschieht nun in der fünften Gestalt? In ihr lernen wir die „Liebes-Begierde" kennen, das heißt eine „Kraft, die sich durchs Feuer im Licht offenbahret, das heilige Leben".[89] Das Leben ist ein Wechselbegriff mit der Liebesbegierde des Lichts geworden. Und diese Begierde „fasset nun die Göttliche[n] auseinander gegangenen Kräffte [...] und spricht selbe aus sich aus".[90] Hier scheint sich eine Analogie, ja eine Symmetrie anzudeuten. So wie zuerst – in der ersten Gestalt – die ewige Begierde des Willens, sich zu offenbaren, nach dem Wort und der Finsternis in sich gefaßt hatte, bis sie im kalten Feuer der Schiedlichkeit beieinander waren, so faßt nun die Liebesbegierde der fünften Gestalt (die erste Gestalt nach der Achse des „Blitzes") mit dem Licht nach den chaotisch daliegenden Kräften der Natur. Die Natur wird in diesem Fassen in die Liebesbegierde hineingenommen, um hernach wieder „ausgesprochen" zu werden und „mit seinen Kräfften, Wundern und Tugenden schallende"[91] zu werden.

Die sechste Gestalt ist also „Schall und Thon der Göttlichen Kräffte",[92] die Offenbarung der göttlichen Kräfte als ausgesprochenes *Wort:* die Liebesbegierde des Lichts „impresset"[93] in der „Coagulation" und „Compaction" die auseinandergegangenen Kräfte. Es wird Licht und Leben: als Benennung der göttlichen Kräfte, welche Benennung erst das „Lichtfeuer" ergibt; denn die Sanftmut des Wassers tritt mit der Liebe zur Leiblichkeit des Öls. Jetzt erst, so erläutert Richter, wird das Lichtfeuer entstehen, wie jedes Kerzenlicht emblematisch klarmachen kann.[94] Nun bleibt nur noch die siebente Gestalt. In ihr wird das Wort unmittelbar Wesen, wird der Schall, der als Lichtfeuer bisher noch Geist war, „wesentlich", „körperliche Fassung", „ewiges Himmelreich".[95] Erst jetzt hat der göttliche Verstand in der Natur eine „himmlische Wesenheit", haben alle seine Kräfte einen „Leib" gefunden,[96] zeigt sich das Wort als Wesen in der Herrlichkeit des Lichts. Im ersten Anfang der Offenbarung Gottes aus der Einheit in die Dreiheit war alles Geist. Jetzt, im andern ewigen Anfang aus dem „Centrum Naturae", in der Lichtwelt vor dem Fall Luzifers, ist alles Geistleiblichkeit, ist „alles wesentlich, gleichwohl auch ein Geist, doch mit ewiger glorieuser Wesenheit bekleidet".[97] Erst in dieser Geistleiblichkeit des „ewigen ausgeflossenen

Worts" findet die Offenbarung Gottes zu einem vorläufigen Ziel. Im Weltdrama befinden wir uns jetzt gewissermaßen am Ende der Exposition.

In der Natur, die in der siebenten Gestalt der „helle und lichte Feuers-Cörper himmlischer Wesenheit" war,[98] aus dem „Licht des ewigen Wortes", das überall den ganzen „himmlischen Salniter" erleuchtete, schuf Gott nun Luzifer. Als er ihn geschaffen hatte, „so wurde an seinem loco und in ihm selber ein Zusammenziehen der ewigen Liebes-Begierde des Lichts, so im himmlischen Salniter noch zerstreuet, im Compactiren concentriret und viel heller und durchdringender" als anderswo.[99] „Das Licht schien im Corpore [Luzifers] viel heller als außerhalb."[100] Und das verführte den so Ausgezeichneten. Er „zog sich noch strenger zusammen, als er in seiner Gebuhrt compactiret, um noch mächtiger zu werden. [...] Lucifer wollte über alle Revier und die Gottheit herrschen."[101] Damit wurde nun das Gleichgewicht von Finsternis und Licht in ihm zerstört, denn zuviel Konzentration bedeutet zuviel Feuer des Grimms.[102] „Jetzo wurde das süße Wasser verzehret, und fuhr aus allen Quall-Adern des gantzen Corporis [...] ein saurer, gifftiger Dampff voll Grimm und finstern Feuers."[103] Es „wurde anstatt des süssen Wassers der Liebe ein scharffes, saures, feuriges und stinckendes Wasser". Wo Luzifers Ort in der Schöpfung war, „verfiel die hell-leuchtende Erde himmlischer Wesenheit in ein finsteres Chaos, das süße Wasser wurde ungeschmack, ekel und herbe, und das reine Öl wurde in dem Zusammenziehen, da ihm sein Leib als das Wasser verzehret und vertrocknet wurde, zu einer harten und finstern Erde".[104] So entstehen mit dem Fall Luzifers zwei „degenerirte Principia"[105]: aus Licht und Feuer werden „hartes Wasser und eine finstere Erde".[106]

Damit ist die erste Schöpfung Gottes verdorben. Der himmlische Salniter der siebenten Gestalt ist „entzündet"[107] von der selbstherrlichen Konzentration Luzifers. Ein „finsteres Chaos"[108] ist an Luzifers Ort entstanden. Gott muß aus diesem Chaos „eine neue Schöpffung belieben",[109] und sie entstand, als Gott das Chaos „wieder geschieden durch das Verbum Fiat und daraus diese Welt gebildet, von welchem Chaos Moses, wenn er die Schöpfung beschreibet, seinen Anfang machet".[110] Mahnend hebt Sincerus Renatus den Finger: „Hieraus können wir nun sehen, woher alles Böse kommen."[111] Das ist nicht nur moralisch gemeint. Es ist zugleich auch naturphilosophisch zu nehmen. Wir haben schon gehört, daß der Feuergrund im Miteinander mit dem herrschenden Licht nicht böse ist. Nur für sich genommen ist er böse. Mit Luzifer nun stellt sich zum erstenmal ein Geschöpf mit eigenem Willen gegen den Willen, die Absichten, die „Ökonomie" (wie der Ausdruck der Mystiker lautet) seines Schöpfers. *Wille* ist in dieser Theosophie aber immer Konzentration, Konzentration immer Stärke, Stärke immer Feuergrund und Zornprinzip. Luzifers Wille stärkt also das Feuerprinzip und führt es zum Sieg über das Lichtprinzip – zu seinem eigenen Verderben! Er verachtet Gott, weil er seine eigene Natur verkennt. Er *darf* nicht einen eigenmächtigen Willen haben, aber er *kann* das auch gar nicht, so wie

er nun einmal mit dem Ganzen geschaffen ist. Das eben lehrt die Betrachtung Samuel Richters. Gottes Gebote sind also gütig: sie verhindern den Konflikt mit dem Ganzen. Und Gottes Strafen sind nichts anderes als die folgerichtigen Konflikte mit diesem Ganzen. Aus dem moralischen Verderben des selbstherrlichen Willens folgt nämlich auf dem Fuß das physische Verderben des überhandnehmenden Feuergrunds. Das Böse ist das Naturwidrige. Moralphilosophie ist hier eins mit der Naturphilosophie.

So wird der „verfinsterte Salniter"[112] an Luzifers Ort zur „prima materia huius mundi".[113] „Aus diesem verderbten Salniter nahm nun Gott eine neue Schöpffung vor."[114] Dies geschieht, indem Gott dem Licht wieder zum Sieg über die ausgebrochene Finsternis verhilft, die Balance von Licht und Feuer wiederherstellt. „Auf das Wort Gottes: es werde Licht, brach das Licht aus der innersten Gebuhrt, aus dem Hertzen GOttes hindurch durch den Zorn und zündete die Quall-Geister der äußern Natur oder Gebuhrt, in welchen das Licht vom Grimm gefangen war, wieder an, daß alles licht wurde auf der Tieffe."[115] Was aber geschah mit Luzifer? Er wurde von Gott „in das erste Principium, als das Haus des Todes, verstoßen [...], als ein finstrer Teufel darinnen in Ewigkeit vom Grimme GOttes zu essen".[116] Denn es „müssen in allen Dingen 2 Widerwärtige seyn, die in einander qualiren [...]. Ob aber nun schon alle Creata [...] solchen Feuer-Grund [...] in sich haben, so sollen sie doch immerdar in GOttes Lichte treiben und bewegen, inqualiren und nicht ein eignes seyn wollen, welches keiner Creatur, sondern alleine GOtt zusteht; so bald dies geschiehet, verdirbt ein Ding, [...] wird ein finsterer Feuer-Quall."[117] Und dies also wurde Luzifer: ein Feuer-Quall, in welchem das *Licht* verschlungen war – im Gegensatz zu jedem gottgewollten Geschöpf, wo das *Feuer* verschlungen ist –, „wie der Tag die Nacht in sich verschlungen, da doch die Nacht in sich dem Tage zum Grunde stehet, denn ohne die Nacht wäre kein Tag, und vice versa, eins ist im andern, doch keins dem andern sichtbar".[118] Die Vermessenheit des Eigenwillens aber ist nicht nur Feuer, sondern auch Nacht. „Wie denn die Teufel, welche dieses Principium im Abfall zu ihrer Behausung bekommen, kein Auge mehr haben, das Licht zu sehen [...] sie wissen von keinem Lichte, sehen auch kein Licht."[119]

Auch die Schöpfungstage folgen dem naturphilosophischen Konzept. So kann Samuel Richter schreiben: „Bis an den 4ten Tag stund alles im Feuer-Schrack",[120] das heißt, in den ersten drei Tagen war von der Liebe, vom „Freuden-Schrack" des Lichts, noch nichts erkennbar. Der Feuer-Schrack beherrscht die Schöpfungsszene, „bis am 4ten Tage im herben Geist sich das Feuer im Wasser entzündet und das große Licht, die Sonne erschaffen worden, als der Punct und Centrum der äußern Natur dieser Welt, [...] woselbst der offene Punct zur ewigen Natur, dadurch das ewige magische Feuer dringet, als von welchem die Sonne ihre Kräffte empfähet".[121] Wenn man sich hier erinnert, daß die vierte Gestalt von Gottes Offenbarung in der Natur die „durchkreuzende" Bewegung, den „Blitz" des Lebens mit

sich brachte, so wird sogleich erkennbar, daß der vierte Schöpfungstag analog dazu erklärt wird. Mit dem Blitz kam das göttliche Licht-Leben in die Schöpfung, mit der Sonne kommt das irdische Gattungsleben. Denn nun können auch Fische und Vögel, die Tiere und endlich der Mensch entstehen.

Mit dem Menschen ist indessen etwas Besonderes geplant. Er ist zunächst ein Einzelner, während die Geschöpfe um ihn herum sich paaren. Der Mensch ist das vollkommene Geschöpf, der Auszug (Mikrokosmos) der gesamten Schöpfung, das Ebenbild Gottes. So hat der gottähnliche Mensch zu neuer Geburt zunächst keine Paarung nötig. In seinem Leben ist das Feuer- und das Licht-Prinzip noch eines. Es gibt daher keine Geschlechter. Tatsächlich behauptet Richter irgendwo, daß auch ein jeder Stern sein eigenes Zentrum und damit seine eigene „Bildungskrafft" in sich habe, „dadurch er Gebuhrt oder Veränderung verursachen kann".[122] Damit ist bereits die Richtung gewiesen, in welcher der Mensch sich von den übrigen Erdengeschöpfen unterscheiden sollte. „Dieser heilige neu-erschaffene Mensch war nun aus beyden Tincturen, der feurischen und wäßrischen, erschaffen."[123] Er war „ein Männlein und Fräulein in einer Person, welcher das Fiat zu einer neuen Gebuhrt in sich selber hatte".[124] Und dies bedeutete: er „konnte durch seine eigene Imagination sich in sich selber lieben, fassen und durch die 7 Quall-Geister, nach Art der ewigen Gebuhrt des ewigen Wortes, ein Bild und Wesen seines gleichen in der Ähnlichkeit GOttes, wie er war, darstellen".[125] Richter nennt diese „Bildungskrafft", dieses gottähnliche Schöpfertum noch anders: Adam „konnte sich [...] auf magische Art fortpflanzen".[126] Wer die beiden Prinzipien vereint in sich hat, dem steht die magische Kraft zu, seine Imagination unmittelbar Wesen werden zu lassen. (Magus ist in dieser Hermetik daher derjenige, dem die Macht über die Gegensätze gegeben ist, dem ihre Vereinigung in sich und im *Opus* gelingt).

Aber Adam besteht eine „vierzigtägige Prüfungszeit" nicht (analog zur vierzigtägigen Versuchungszeit Jesu in der Wüste). Er fühlt sich allein, verliert die magische Kraft des Verbum Fiat, Gott muß ihm zur Fortpflanzung eine „Gehülffin" schaffen.[127] Auch jetzt noch durfte Adam „mit der Magie spielen wie er wollte, so es nur nicht in der Eigenheit geschähe".[128] Doch das Verderben Luzifers wiederholt sich. Nicht die Feuerwelt zwar nimmt nun überhand, aber ihr Analogon. Nach dem Apfelbiß lebt das erste Menschenpaar nicht mehr aus der Kraft Gottes, sondern der Schöpfung, und so bekam „nun der Spiritus Mundi, so aus allen magischen Gestirnen ausgehet aus der gantzen Natur, Macht und Gewalt über den Menschen".[129] Auch zeigte ihnen der mit dem Apfel „aufgewachte Grimm des ersten Principii [...] ihre Blöße und thierische Gestalt",[130] und sofort, nachdem er die neue Art von Speise mit dem Apfel „in sich bekam", fing der „Archaeus oder Spiritus animalis alsobald zu scheiden an".[131] Er scheidet das Licht von der Finsternis, denn im Apfel waren mit der Sünde „Gutes und Böses

gemenget, wie jetzo alle Äpfel oder Früchte sind".[132] Bisher hatten Adam und Eva vom reinen Licht Gottes gelebt. Sie hatten „paradiesische Speise" gegessen, die ihnen im Mund zerging und unmittelbar zu Lebenssaft des äußeren Leibes wurde.

So ist nun auch die neue Schöpfung, durch Adams Fall, verdorben. Verloren ist „die Tinctur der Göttlichen Liebe, welche alle 7 Qualitäten in der Gleichheit im Temperament hält".[133] Wie der Mensch mit dem ersten Atemzug sich aus dem Mutterleib löst, so wird das erste Menschenpaar nun mit dem Apfelbiß aus dem Paradies vertrieben, in welchem es keine Nahrung irdischer Art für es hatte geben können. Aber Gott gibt dem ungebärdigen Willen des Menschen auch jetzt noch eine Chance der Umkehr. Denn, so berichtet Samuel Richter weiter, bevor die ersten Menschen das Paradies verlassen mußten, „warff sich die Liebe ins Mittel, in welcher Liebe GOtt allein GOtt heißt".[134] Gott sprach „den geheiligten Namen JESUS in den Saamen des Weibes".[135] Das bedeutet: „Des Weibes Saame soll der Schlangen den Kopff zertreten."[136] Damit ist der Name Jesus in „die Lebens-Gebuhrt"[137] des Menschen gesprochen; wenn Gott aber spricht, so bedeutet das Wort auch schon Wesen. Jesus gehört von nun an unsichtbar zum Wesen jedes Menschen. Er ist „der rechte Lapis Philosophorum, so unsern innern Menschen tingiret".[138] Er kann im Inwendigen jedes Menschen auch schon in der Zeitlichkeit wirksam werden: denn zurück durch die Paradiespforte kann keiner, ohne sich vorher „in seinem Inwendigen durch diese Blut-Tinctur tingiren und reinigen [zu] lassen von allem Welt-Schlamm und Eitelkeit [...], dadurch die Seele wieder fix und Feuer-beständig wird".[139] Jesus wirkt also von innen heraus, und zumindest die Seele kann durch ihn die „englische Licht-Welt" wiedergewinnen, als den „Ort, da alle gläubige Seelen innen wohnen, so wohl hier zeitlich, als ewig".[140]

Folge davon ist, daß die Seele des wiedergeborenen Menschen auch die magischen Fähigkeiten Adams wiedergewinnen kann. Der Wiedergeborene ist als solcher schon Magus, und der Magus vermag alles, was der göttliche Geist vermag. Er erkennt intuitiv das Wesen aller Dinge, er heilt alle Krankheit, er hat göttliche Kräfte. Und so kommt nun ganz logisch neben den moralischen Heiland, Jesus, ein physischer Heiland für den Leib zu stehen: „Wir bekräfftigen und bezeugen, daß GOtt auch der verderbten äussern Natur einen irrdischen Heyland gegeben, eine Tinctur aus dem Blute der Natur [...]. Also hat sich GOtt wohl recht liebreich gegen uns erwiesen und uns nach unserm zweyfachen Verderben, dem innern seelischen und dem irrdischen leiblichen, auch einen doppelten Heyland, eine zweyfache Tinctur, eine himmlische und irrdische gegeben."[141] Hier ist natürlich vom Stein der Weisen, vom *lapis philosophorum*, vom Naturheiland die Rede, den zu bereiten in der Hand dessen steht, dessen Seele sich durch Christus vom Fluch gereinigt hat.

Das ergibt eine ganz eigenartige Christologie, einen ganz und gar mystischen *ordo salutis*. Denn wie wirkt der Name *Jesus* im Gläubigen? Wie wird

der Gläubige wiedergeboren? Die wichtigste Voraussetzung ist, daß Gott „das Lebenswort", also Jesus, „in unser Centrum wieder eingesprochen, so daß wir dasselbe wieder in unserer Imagination fassen und unser Seelen-Feuer im Göttlichen Lichte anzünden können".[142] Der sündige Mensch braucht sich also nur an das in seinem Wesen mitangelegte und jederzeit aktualisierbare Wort „Jesus" zu wenden. Faßt er es in seiner Imagination, das heißt in seinem Willen, in seinem „Gemüt", „packt" er es, so gebiert diese Vereinigung des individuellen Willens mit dem göttlichen Wort das himmlische Leben des „neuen Menschen". Ohne *Geburt* im naturphilosophischen Sinn der Vereinigung der Gegensätze kann für einen Samuel Richter also überhaupt keine Wiedergeburt, gar keine Bekehrung erfolgen.

Es ist nur folgerichtig, daß sich Sincerus Renatus denn auch gegen die orthodox-lutherische Theologie wendet, und darüber hinaus gegen die „heutigen blinden Maul-Christen".[143] Der davon handelnde Passus ist nicht nur wegen dieser Polemik bemerkenswert. Er macht uns nämlich mit klaren Worten darauf aufmerksam, daß diese *Theo-Philosophia* Samuel Richters nichts anderes als eine Philosophie der Immanenz des Göttlichen ist. „Nicht sage ich, daß der Mensch oder die Welt, vor sich allein betrachtet, GOtt sey, [...] sondern ist das Werckzeug GOttes: gleichwie der äussere Leib des Menschen nicht die Seele, sondern das Werckzeug der Seelen [...]. Also GOtt ohne die beyden Welten, der Zeit und Ewigkeit und den Menschen, wäre nicht offenbahr; um offenbahr und empfindlich zu seyn, hat er Natur und Creatur gemacht und aus sich eröffnet."[144] Von der Bibel ist nicht die Rede. Wo also ist Gott? Er ist in seiner Offenbarung, also in der Welt und im Menschen. Aber nicht so, daß Welt und Mensch bloß der Ort wären, wo Gott erkannt werden kann. Richter meint es augenscheinlich noch prononcierter: Gott lebt und west in seiner Offenbarung. Das ist vielleicht die großartigste Perspektive dieser Theosophie, wenn Samuel Richter mithin abschätzig meint:[145]

> Weiß nicht, was für einen GOtt sie [die Maulchristen] sich außerhalb ihnen einbilden, welcher etwa seinen Sitz über den Sternen habe, und in der Welt nur mit seinem Geist regiere, von außen in den Menschen hinein würcke, daher sie auch diesen ihren außerhalb ihnen wohnenden und eingebildeten GOtt mit grossem Schreyen, so in ihren Tempeln geschiehet, aufwecken wollen [...], da doch der wahre GOtt in uns zum Grunde unsers Lebens in der Lebens-Gebuhrt stehet, und nur ein demüthiges, stilles und GOtt-gelassenes Einkehren bedarff, so will er sich alsbald unsrer Seelen offenbahren, aus dem Centro hervor brechen und mit seiner Liebe sich wieder leibhafftig mit uns vereinigen in seinem Sohne, Christo JEsu. Sein Geist kommet nicht von außen her, sondern eröffnet sich aus dem Lebens-Centro von innen heraus und durchdringt alle Dinge, gleichwie der Safft eines Baumes von innen heraus quillt und durch den Baum aus dem Inwendigen heraus grünet und Früchte bringet.

Sünde des Menschen war und ist es hingegen, daß er sich „einmal aus seinem inwendigen Grunde, in welchem er stets mit der innwohnenden Gott-

heit inqualiren sollte, außer sich gewendet, in ein Eigenes, [...] daher er an GOtt verdorret".[146]

Die Welt gehört also Gott zu. In der Welt kommt Gott erst zu seinem ganzen Wesen. Es kann daher keinen Gott „jenseits des Sternenzelts" geben, der nicht schon ein verkürzter und mißverstandener Gott wäre. Gott ist vielmehr präsent in seinem Leben. Dort, wo sich die beiden Prinzipien des Feuers und des Lichts vereinigen, dort ist auch das göttliche Leben, dort ist auch Gott in seiner Dreieinigkeit. Deshalb der Blick auf die beiden Heilande: mit ihrer Hilfe kann das Irdische mit dem Göttlichen, der des Lichts ermangelnde „verfinsterte Salniter" mit dem Liebeslicht neu vermählt werden, kann die Gottheit als Bild und Leben wiederhergestellt werden – und zwar auf dieser Welt und mit den Mitteln des Menschen. Insofern gehören Christ und Magus, Theosophie und Pansophie, erkennende Kabbala und praktische Magie, die Wiedergeburt der Seele und die Wiedergeburt des himmlischen Salniters, Vergöttlichung des Menschen und Vergöttlichung der Materie untrennbar zusammen.

Was Samuel Richter im Rest seiner *Theo-Philosophia* darlegt,[147] ist die Anwendung seiner Prinzipien auf die Bereiche der gegenwärtigen Wirklichkeit. Er interpretiert das „Wachsen und Treiben" der Geschöpfe, das Wesen der menschlichen Krankheiten und schließlich die Herstellung des Steins. Mit anderen Worten: er schließt an die Theosophie noch eine Naturphilosophie, eine mystische Medizin und eine magische Chemie an.

Der Fall hat nicht nur den Menschen seiner Vollkommenheit beraubt, sondern – da der Mensch Auszug der ganzen Natur ist, also Mikrokosmos – auch die übrige Natur. Sie wurde „mit einem Fluche überzogen",[148] insofern nämlich als seither in allen Dingen ein Tödliches und ein Untödliches beisammenwohnen, oder – wie der bezeichnendere Ausdruck lautet – „ein irrdisches Gifftiges und ein himmlisches heiliges Grünendes".[149] Der *status lapsus* bedeutet also Zwienatur, und zwar getrennte, insofern das Feuerprinzip dominiert. Die Abhilfe der Wiedervereinigung, der Integration, kann also nur durch die Dominanz des Lichtprinzips erreicht werden. Das bedeutet, daß alles Leben der Natur notwendig ein subventioniertes Leben sein muß. Gott hat zwar bei der Schöpfung das Licht wieder aus dem innersten Centrum der Welt hindurchbrechen lassen und die Quall-Geister der verfinsterten Erde wieder angezündet; aber: er hat die „aus der gantzen Natur ausgehende Lichts- und Feuers-Kraft" – am dritten Tage – „als nehmlich Sonne und Sternen in die obere Sphaeram gesetzt, damit das Tödtliche durch das Untödtliche immerzu tingirt und grünende gemacht würde".[150] Damit ist das Licht dieser Erde von der Erde selbst getrennt, die indessen immer noch und immerfort von ihm lebt und abhängig ist. Denn alles ins erste Prinzip des Feuergrunds Gefallene hungert nach dem zweiten Prinzip, nach dem Licht, und müßte sterben, wenn dieser Hunger nicht gestillt würde.

Wie äußert sich dieser Hunger nach dem Licht, und wie sieht die Licht-

speise aus? – Wir hörten schon, daß in Adam mit dem Apfelbiß der „Archaeus oder Spiritus animalis" erwachte und sein Scheidewerk – das Ausscheiden des Untödlichen aus dem Tödlichen der irdischen Nahrung – begann. So auch hat nun die Erde insgesamt einen *Archaeus*, einen Scheidemeister, der hungert, Nahrung ergreift, die Lichtspeise absorbiert und das Unverdauliche ausscheidet. Das liest sich bei Sincerus Renatus so: „Die Erde als der finstere Magnet ist es, in welcher der irrdische und gifftige Archaeus ist, und im strengen Hunger stehet, im ersten Centro in den 3 ersten Gestalten, da das Rad in der Angst gehet und das Leben im Tode stehet; Dieser Archaeus der Erden wird durch den Archaeus der Sonnen, welcher dem Hunger des finstern Magneten entgegen kommt, tingirt, welches Sonnen-Licht oder Krafft er alsobald ergreiffet und in seine hungrige Begierde führet. Da wird das Tödtliche mit dem Untödtlichen durchdrungen und das Leben wiedergebohren, also daß die Erde grünet, blühet und Früchte träget."[151]

Aber nun kommt ein überraschender Gedanke. Der Magnet der Erde wäre an sich gar nicht imstande, die himmlischen Sonnenstrahlen zu fassen. Gegensätze können nur vermittelt zueinander gelangen, das ist einer der Hauptgrundsätze des hermetischen Philosophierens. Es bedarf also eines Mittlers zwischen dem Licht und dem Feuer. Dieser Mittler ist das Wasser. „Wir haben [...] erinnert, wie der finstere Magnet sich umsonst bemühen würde, die reine Licht- und Feuers-Krafft zu halten und an sich zu ziehen, wofern nicht das ausgedehnte ∇ [das Wasser] das Mittel zwischen Licht und Finsterniß wäre; in diesem ∇ empfänget er [Magnet] die radios Solis, oder die Krafft der Sonnen, als des Centri dieser Welt; welches [das Wasser] ihn hernach ausdehnet und dünne macht, damit die Krafft des Lichtes in ihm würcken möge."[152] So wird das Leben aller irdischen Gewächse zu einem Abbild des menschlichen Status Lapsus. Unten ist das sündige, überhandnehmende, lichthungrige Feuer-Prinzip, oben das göttliche, liebespendende Licht-Prinzip; zwischen beiden ein Mittler, der einerseits das Feuer-Prinzip durchlässig und aufnahmefähig für das Licht-Prinzip macht, andrerseits dem Licht entgegensteigt und es herabbringt.

Das „Wachsen und Treiben" der Natur ist damit in seinem Zusammenhang mit dem göttlichen Ganzen der Welt durchschaut. „So ich ansehe ein Kraut oder Baum der grünenden Erde", legt Samuel Richter weitläufig dar, „wie derselbe entstanden und auffgewachsen, so finde ich den Anfang und Ursprung desselben folgender Maßen: Das Obere ist wie das Untere, und das Untere wie das Obere.[153] Das Untere stehet in dem Sude ohne Auffhören in den Eigenschafften, wie sie Anfangs in der Schöpffung angezündet worden, und was zu Anfange aus der Erden gegrünet und in der Erden im Sude gewachsen, das stehet biß jetzo noch in seinem Fortgange und hat ein jedes seine Fortpflantzung und Saamen in sich, woraus es wieder ein gleiches zeuget. Dieser Saame ist nun ein Hunger, so sich selbst begehret, und hat alle Lebensgestalten in sich, stehet aber im Tode, in den Gestalten des

ersten Centri [des Zorns], im Sude und Drehen des grimmigen Angst-Rades, in den ersten 3 Gestalten, und hungert nach der Freyheit, als dem untödtlichen Licht, nach der obern Krafft der Sonnen: Und die Sonne hungert hinwiederum nach dem Untern und begehret dasselbe; also hungert eins nach dem andern, und begehren einander, als Mann und Weib."[154] Nicht nur die Erde hat also einen Archaeus, sondern jedes Gewächs für sich. Der Same, der im Sud wächst und aus der Erde einmal grünen wird, ist hier das Feuer-Prinzip. Die Sonne, die die Pflanze aus dem Sud in die Freiheit ihres Himmels zieht, ist das Gegenprinzip – so wie vorher das Angstrad und das Freudenlicht, der Zorn und die Liebe gegeneinander standen. Das sind die beiden Pole. Nun bedarf es noch des Mittlers: „Wenn nun die Sonne sich durch das Mittel des ausgedehnten Wassers dem irrdischen Hunger eingiebet, so tingiret sie mit ihrer Krafft denselben, und der irrdische, tödtliche, gifftige Hunger oder Archaeus greifft nach der Krafft oder Licht der Sonnen und führet das in seine feurige Begierde als in seine Mutter ein, in das cörperliche Wesen, darinnen der Hunger stehet [...] Jetzo ergreifft das empfangene Licht der Sonnen, als die wahre Freyheit, ihre Eigenschafft als die solarische [...] und dabey fasset sie den Archaeum mit und tingiret ihn mit ihrer Sänfte, welches dann den Archaeum gantz Freudenreich macht, wenn er die süße Liebe in sich schmecket; wird anjetzo in eine Liebes-Begierde verwandelt, und die herben Eigenschafften werden zu einer löblichen Quall, auf solche Art ist ein bewegendes Leben gebohren, welches über und unter und neben sich gantz Freudenreich ausdringet."[155]

Mit anderen Worten: der Same wird aus seiner *Konzentration* von der Kraft der Sonne in die *Expansion* getrieben. Es ist dies die natürliche Folge der Verwandlung von herbem Feuer in süße Liebesbegierde. Der „Blitz" der vierten Gestalt wiederholt sich sozusagen in jeder Befruchtung, und damit entsteht hier wie dort das quellende Leben. Aus dem Samen wird nun die Pflanze, indem der Archaeus von „unten den Sulphur der Erden", von oben aber „die Saamen-Krafft" des Lichts, die mit dem Samen selbst nicht verwechselt werden darf, zieht.[156] Und damit kehrt Richter wieder zu seiner Grundanschauung zurück: „Sind also in jedem Dinge 2 Stücke, ein Himmlisches und ein Irrdisches; das Himmlische hat sich dem Irrdischen einergeben und es lebend gemacht."[157] Der Gedanke führt aber weiter. Das himmlische Prinzip „zeiget sich an der äussern Signatur, Geschmack, Geruch und Farbe, an welchen man die himmlische geistliche Eigenschafft erkennen kann".[158] In der Tat: nur an der grünenden Pflanze, nicht am Samen, kann der Magus das Wesen, die Bestimmung des Geschöpfs ablesen. Gestalt, Geschmack, Geruch und Farbe der grünenden Pflanze verraten die „Signatur", die göttliche Absicht der Pflanze, die innere „Figur". Der Same dagegen bleibt stumm. Das Blühen der Pflanze als der Moment ihrer göttlichsten Gestalt! Aber „es dauret [...] die Paradiesische Eigenschafft in dieser Welt nicht lange, sondern gehet mit ihrer Signatur gar bald wieder fort, indem sie in einem Kolben oder Saamen zusammenwächst, in welchem

beyderley Eigenschafften, das erste und andere Principium liegen".[159] Kolben und Samen repräsentieren die Pflanze in ihrer ungöttlichen „Eigenheit", in der Konzentration. Die grünende Pflanze hingegen manifestiert die göttliche Expansion. Wenn also die grünende Pflanze endlich doch wieder in Kolben oder Samen einschrumpft, so ist dies ein sichtbares Bild der „falschen Richtung" Luzifers, des Fluchs der Eigenliebe, der über aller Schöpfung liegt.

Die Polarität der beiden Prinzipien, von Feuer und Licht, zeigt sich bei der Pflanze als Polarität von Ausdehnung und Zusammenziehung. Beim Wasser wird daraus die Polarität von Auf- und Niedersteigen. Das Wasser, als der „allgemeine Saame" des Oberen,[160] muß zuerst als Ausdünstung der Erde gen Himmel steigen. Dort ist es „auf dem subtilen Himmel als dem Expanso ausgedehnet",[161] bevor es zum „Vehikel"[162] des „geistlichen angebohrnen Lebens der obern Sphera" wird[163] und „durch die Zusammenziehung in Regensgestalt auf und in die Erde kommt".[164] So herrscht eine „Auff- und Niedersteigung des Obern und Untern" im Wasser.[165] Als Dunst und leerer Rückstand des Lichts, den „das centralische Feuer der Erden"[166] bei seinem allgemeinen Scheidewerk austreibt, steigt das Wasser zum Himmel, wo es von neuem die Sonnenkräfte aufnimmt und als Tau und Regen wieder zur Erde herabbringt, als „Auffschließer und Ernährer aller Dinge".[167]

Dieses herabregnende und niedertauende Wasser hat aber noch eine besondere Eigenschaft. Es kann nur deshalb „Universalsaame" sein – und „Leben aller Leben",[168] „Kern und Krafft der gantzen äussern Natur",[169] „Spiritus mundi",[170] „Merkur des Lebens"[171] heißen –, weil in ihm „die reine Licht- und Feuers-Krafft noch unspecificirt zu finden",[172] das heißt „zu allen Formen und Gestalten geschickt" ist.[173] Sein Gegenpol, das Irdische, hat dagegen nur spezifizierten Samen, je nach der Art des Gewächses. So ergibt sich auch hinsichtlich der Beschaffenheit der sich vereinigenden Samen eine Vereinigung des Himmlischen mit dem Irdischen, wo immer das Wasser die Lichtkraft auf die Erde herabbringt. Ja, das Wasser gibt dem universalen Samen eine „äußere Begreifflichkeit",[174] denn anders „könnte er denen irrdischen Cörpern nicht anhangen noch sich mit ihnen vereinigen".[175]

Der „Archaeus" wird nun sehr wichtig, wenn wir uns den medizinischen Vorstellungen von Richters *Theo-Philosophia* zuwenden. „Der Archaeus", so erläutert Richter, „welcher seinen Grund und Ursprung aus dem hungrigen Feuers-Principio hat, und an sich selbst ein reines Feuer, hungert nach dem Lichts-Principio, durch welches er in seiner Krafft erhöhet und in seinem vigore erhalten wird."[176] Er ist damit Scheidemeister, der aus der Nahrung das Himmlische vom Irdischen scheiden muß. „Es hat der Archaeus seiner Officinen im Leibe viel, in welchen er immerzu das durch das Solvens des Magens ausgezogene Licht von dem erstarrten Feuer purificirt und scheidet."[177] Denn es sind „Gutes und Böses, die reinen und falschen Elemente

gemischet".[178] Der Archaeus muß sich daher, um seinen Hunger nach dem Lichtprinzip zu stillen, durchkämpfen durch den Fluch des erstarrten Feuers. Dieses Kämpfen ist eben die ständige Anstrengung des Scheidens. Wenn der Archaeus aber erlahmt, so erlahmt das Leben des Geschöpfs selbst. Denn kann das Feuerprinzip nicht mehr gestillt werden, so gelangt zu wenig himmlisches Element in den Körper. Das Leben – als die Vereinigung des Himmlischen mit dem Irdischen – muß ersticken und vergehen.

Der „Ursprung aller Krankheiten", behauptet nun Richter, „ist der angezogene Fluch [...], welchen Adam [...] gebracht."[179] Denn nach Adams Fall ist der Archaeus „als der thierische Geist, welcher den Leib regieret [...] in Erwachung der widrigen Qualitäten geschwächt".[180] Dazu kommt, daß nun mit jeder Speise „immerzu was von dem Fluche mitgehet, wovon der Archaeus einen Eckel bekommt und davon confundiret wird".[181] Am schlimmsten aber: „Diese eingeschlichene Fluchs-Materie ergreifft alsobald ihresgleichen",[182] das heißt, es sammelt sich immer mehr von dieser Fluchsmaterie im Körper an, mag der Archaeus auch so kräftig scheiden, wie er immer will. „Ist der Fluch [...] zu mächtig", erklärt Richter dazu, „so reterirt [= retiriert] sich der Archaeus und läßt dem Fluch Platz, da denn eine Krankheit an demselben Theil des Leibes entstehet".[183] Das also ist Wesen und Anfang aller Krankheit. Der Tod aber wird eintreten, wenn „endlich der Lebens-Geist ermüdet, in dem von eitel Fluchs-Ideen angefüllten Leibe länger zu wohnen [...] und in den Aether gehet".[184] Dies kann bei einem starken und gesunden Archaeus am Ende eines langen Lebens sein. Ein kranker Archaeus dagegen wird dem Eindringen der „Fluchs-Ideen" und ihrem Überhandnehmen nur für kurze Zeit gewachsen sein.

Wie nun ist eine Krankheit zu heilen? Der Hauptgrundsatz lautet: „Der Archaeus ist allein der Medicus, hilfft der sich nicht selber, so wird das Medicament wohl vergebens sein."[185] Man muß also dem Archaeus bei seiner Aufgabe zu Hilfe eilen, und dies geschieht auf zwei Wegen. Die Erkrankung kann entweder „particulariter" oder aber „universaliter" behandelt werden. Entweder hilft man dem Archaeus an dem Ort, von welchem er sich zurückgezogen hat, macht ihm also den *partikularen* Ort wieder reinlich und wohnlich, etwa die Leber, das Herz, die Lunge. Oder man stärkt den Archaeus selbst, damit er von sich aus und mit eigener Kraft den Ort der Krankheit wieder vom Fluch freimachen kann. Es ist bezeichnend, daß sich Richters *Theo-Philosophia* fast gar nicht um die partikularen Heilmittel kümmert. Sie überläßt dies wohl den Praktikern, nachdem sie nur aufgezeigt haben will, welches die Grundlage aller Heilmittel und aller Heilwirkung sei. Dagegen läßt Richter sich breit über den universalen Weg der Heilung aus. Soll dem Archaeus, so heißt es dann, „nun, so er durch etwas Widriges turbiret worden, wieder geholfen werden, so muß es ein regenerirtes Saltz seyn, aus Licht und Feuer, welche wieder ins Temperament gereiniget und 2 in einem Leib praesentiren, bestehende, so wird er durch dasselbe in einem Triumph erhöhet und gantz Freudenreich gemacht, daß

er alles vergißt und mit Freuden seine Function verwaltet, auch wird der Fluch selbsten durch einen solchen regenerirten Cörper tingiret und verschlungen".[186] Das heilende Salz soll also zum Leib der beiden von neuem ins Gleichgewicht gebrachten Prinzipien Feuer und Licht werden. So handelt es sich bei dem Rezept um die teilweise *restitutio* des unverfinsterten Salniters, der ja nichts anderes war als das göttliche, unspezifizierte Lichtfeuer. Da dieses *prima materia* aller Dinge ist, kann grundsätzlich auch jede Materie als Grundlage dieses Salzes verwendet werden: „Hierzu kann ein jedes Subjectum dienen [...], liegt nur daran, daß es [...] in particulari schon bereits die neue Erde, so zukünfftig nach dem großen Feuer-Gericht in Universali wird offenbar werden, praesentiret. Ein solches Medicament ist ein reiner und hellgläntzender Licht- und Feuer-Cörper, so da gäntzlich und völlig von seinem Fluche geschieden, eine reine Tinctur aus dem Paradieß, darinnen stehet auch der grösseste und einige Zweck der Chymie."[187] Worum handelt es sich also bei diesem Universalmedikament? Um nichts anderes als um den Stein der Weisen, um den Naturheiland. Und ihm gilt denn auch das abschließende Kapitel von Richters *Theo-Philosophia*, die „Klare und deutliche Entdeckung des Operis Maximi".[188]

Um den unverfinsterten, unspezifizierten Salniter zu gewinnen, muß der Chymist „die jungfräuliche Erde" herstellen. Wie er dies tut, wird genau mitgeteilt. Er „scheidet das Reine vom Unreinen, macht ohne Feuer und Beyfügung eines andern Dinges daraus" – nämlich aus beliebigem Material – „die Jungfräuliche Erde ohne Geruch und Farbe, scheidet aus solcher das ⊖ Centrale,[189] ♁ Microcosmi,[190] ♀ Philosophicam,[191] ⊖ Astrale,[192] ☿ Microcosmi vel ☽ Philosophicam,[193] saubert die, und gebäret daraus einen Sohn, der besser ist, als seine Eltern".[194] Der zweite Teil dieser Anweisung hört sich ziemlich windmacherisch an. Aber die jungfräuliche Erde ist völlig klar und unmittelbar aus Richters Theorie ableitbar. Sie ist offensichtlich das Salz, das nachher die vereinigte Licht- und Feuerkraft aufzunehmen hat.

Goethe hat bekanntlich in *Dichtung und Wahrheit* beschrieben, wie er während seiner Rekonvaleszenz-Periode als „Halbadept" selbst laborierte und dabei auf Luftsalze und eben diese jungfräuliche Erde ausging. Zunächst war es die Freundin, das Fräulein von Klettenberg, die „nach Wellingischen Fingerzeigen und nach bedeutenden Winken des Arztes und Meisters besonders auf Eisen" operierte, „in welchem die heilsamsten Kräfte verborgen sein sollten, wenn man es aufzuschließen wisse". Goethe fährt dann fort: „Und weil in allen uns bekannten Schriften das Luftsalz, welches herbeigezogen werden mußte, eine große Rolle spielte, so wurden zu diesen Operationen Alkalien erfordert, welche, indem sie an der Luft zerfließen, sich mit jenen überirdischen Dingen verbinden und zuletzt ein geheimnisvolles, treffliches Mittelsalz per se hervorbringen sollten." Auch als der junge Dichter dann selbst daran geht, der Natur und seinem Arzt das große Geheimnis abzujagen, verfolgt er diesen Weg: „Vor allem suchte man

Mittelsalze auf eine unerhörte Art hervorzubringen. Was mich aber eine ganze Weile am meisten beschäftigte, war der sogenannte Liquor Silicum (Kieselsaft), welcher entsteht, wenn man reine Quarzkiesel mit einem gehörigen Anteil Alkali schmilzt, woraus ein durchsichtiges Glas entspringt, welches an der Luft zerschmilzt und eine schöne klare Flüssigkeit darstellt. Wer dieses einmal selbst verfertigt und mit Augen gesehen hat, der wird diejenigen nicht tadeln, welche an eine jungfräuliche Erde und an die Möglichkeit glauben, auf und durch dieselbe weiter zu wirken."[195] Indessen mußte Goethe zuletzt seine Experimente doch ergebnislos einstellen: „Diesen Kieselsaft zu bereiten, hatte ich eine besondere Fertigkeit erlangt; die schönen weißen Kiesel, welche sich im Main finden, gaben dazu ein vollkommenes Material, und an dem übrigen, sowie an Fleiß ließ ich es nicht fehlen; nur ermüdete ich doch zuletzt indem ich bemerken mußte, daß das Kieselhafte keineswegs mit dem Salze so innig vereint sei, wie ich philosophischerweise geglaubt hatte; denn es schied sich gar leicht wieder aus, und die schönste mineralische Flüssigkeit, die mir einigemale zu meiner größten Verwunderung in Form einer animalischen Gallert erschienen war, ließ doch immer ein Pulver fallen, das ich für den feinsten Kieselstaub ansprechen mußte, der aber keineswegs irgend etwas Produktives in seiner Natur spüren ließ, woran man hätte hoffen können, diese jungfräuliche Erde in den Mutterstand übergehen zu sehen."[196]

Uns interessiert, daß Goethe die jungfräuliche Erde und das Luftsalz auf dem Weg über eine „animalische Gallert" suchte, er also, als das Fräulein nach Anleitung der nächstliegenden Autoritäten vorging, offenbar ein anderes Rezept zur Hand hatte. Denn Goethes Prozeduren stimmen auffällig mit Samuel Richters Angaben überein. Worum ging es? Der Chymist mußte den unspezifizierten „Universalsamen" gewinnen und in ein Salz fixieren. Entsprechend postuliert Richter in seinem Buch: „In einem jeglichen schleimichten Wasser nun lieget in seinem Centro ein Centrum concentratum verborgen", ein „Samen der Dinge".[197] Wenn es dem Künstler gelinge, diesen Samen als Salz zu gewinnen, so sei alles erreicht: „Aus diesem Saltze, wenn es von dem Künstler wiedergeboren wird, entstehet ein herrlich und wunderliches Ding [...]. Es ist das Bild der Aufferstehung und Unsterblichkeit."[198] Gewiß ist es dies: nämlich als restituierte Erde vor und nach dem *status lapsus*. Aber wen interessiert das bei der Bereitung des Steins? Samuel Richter auf alle Fälle! Und das ist wiederum bezeichnend für seine ganze Geistesart. Er lenkt an diesem Punkt erneut in das theologische Gleis ein. Bei der Bereitung des Steins sei er Zeuge der ganzen christlichen Glaubenslehre geworden, die sich hier emblematisch *ad oculos* demonstriert habe: „Ich habe darinnen gesehen, als in einem Spiegel, die Schöpffung, die Vertheilung des Chaos, den Liebe-Saamen [...]. Wie das ewige Wort Fleisch geworden [...]. Wie es gelidten, gestorben, und mit clarificirten Leibe wieder aufferstanden und gen Himmel gefahren [...]. Endlich das Jüngste Gerichte und die neue Welt."[195] Solches phantasierende Träumen erscheint doch

wohl wiederum kennzeichnend für dieses Schlußkapitel von Richters Buch. Der Verfasser ist augenscheinlich in der Theorie zu Hause, nicht im Experiment. Er will den Stein der Weisen wohl überhaupt nur als eine Konsequenz seiner Theorie und allenfalls emblematisch für moralische Nutzanwendung vorführen. Sagt er doch über die Bereitung des Steins an anderer Stelle auch nur: „Weiß nun der Artist aus dem untern Theile der Welt sein innerlich Centrum oder ⊖naturae, oder aus dem obersten sein Hertz, Centrum oder ⊖ naturae, Centrale et Astrale, in einem einigen Dinge zugleich (e. g. im Menschen) vereiniget und überflüssig zu finden, so ist fürwahr der Natur Weisheit in dir, und kannst mit diesem Licht die gantze Natur durch- und übersehen. Kennet ein Artist einmal die kleine Welt in der großen, so wird ihm hernach nichts unbekannt seyn. Darum rieffen und schrieben die alten Egyptischen Naturkündiger allezeit: Kenne dich selbst."[200] Wieder wird von der Praxis in die Theorie ausgewichen! Ja, es scheint, als wolle Richter den nach dem Stein Begierigen auf seine eigene Vervollkommnung hinlenken: „Wenn jemand unter den Naturkündigern begehret Meister zu werden, so wird er nirgends besser Materie zu seinem Meisterstücke finden, als in ihm selbst."[201] Und auch am Schluß dieses letzten Kapitels der *Theo-Philosophia* rettet sich der Autor in die Theorie zurück, wenn er den ganz allgemeinen Rat feilbietet: „Anlangende die Arbeit und Ausbreitung dieses großen Elixirs oder Operis maximi, so ruffe ich mit allen Philosophis: Der Natur nach! der Natur nach! Ohne deren augenscheinliche Anleitung wird niemand zur Wahrheit kommen."[202] So schließt sich der Zirkel von Richters Darlegungen. Denn was Natur *ist*, Gott als Lebensgesetzlichkeit und beständige Offenbarung, das hatte Sincerus Renatus in seinem umfänglichen Buch ja beschreiben wollen.

2. *Die Denkform des Sincerus Renatus*

Nach diesem Aufriß nun zum Grundriß des Werks, das heißt zu den konstruktiven Grundgedanken und Grundanschauungen, die in dieser Theosophie immer wieder hervortreten. Das große beherrschende Hauptpostulat ist zunächst, daß alles Existierende eine einzige große Ganzheit bilde. Vor der Personwerdung Gottes war alles im „Ungrund" vereint und ganz; so war es danach in der dreifachen Person Gottes, die auch im „Ausfließen", also in der Emanation des „ewigen Wortes", also in der Erschaffung der Natur, die allumfassende Einheit bleibt. Gott ist „das große Centrum des Circkels der Zeit und Ewigkeit".[203] Er ist „durch die gantze Circumferenz das Leben und Bewegen aller Dinge, durch die Bewegung in allen Creatis offenbahr; es ist kein Leben und Bewegen außer GOtt; GOtt und Natur ist nicht zu trennen, GOtt ist auch in der Natur, wird aber [...] nicht GOtt genannt [...], sondern GOttes Krafft".[204] Mit dem Geist seiner Kraft „grünet" Gott „durch die Ewigkeit in der Zeit, wird aus der Ewigkeit offenbahr in

der Zeit, und solches in allen Dingen und Geschöpffen".[205] Mit aller Deutlichkeit involviert das Konzept der Ganzheit also die ‚Gottnatur'. Die Zeitlichkeit ist nur ein besonderer Zustand dieser Gottnatur, der anfangs nicht war und am Ende nicht mehr sein wird. Indem sich in der Zeitlichkeit Gott als Leben und Bewegen manifestiert, also als Wirksamkeit, enthüllt sich die Zeitlichkeit als Ort der Selbstoffenbarung Gottes in der Natur. Indem sie sich in einem gefallenen Zustand befindet, enthüllt sich mit der Zeitlichkeit Gottes Selbstoffenbarung als noch nicht vollendet, die Ganzheit des Göttlichen als defekt. Übersehen wir indessen nicht: mit dem theosophischen Rückblick auf die Sündhaftigkeit dieser Welt und dann ebenso mit den Erwartungen eines letzten Gerichts und einer Wiederherstellung der ganzen und völligen Göttlichkeit stellt Richter seine Deutung der Natur im engeren Sinn schon in einen wertenden Rahmen. Es wäre durchaus denkbar, daß Richter sich etwa damit begnügt hätte, von Gott als einer „ewigen Ausgebährung der ewigen Einheit" zu sprechen, die „nicht etwan aufhöret".[206] Zu einer solchen eng auf die Natur beschränkten Hermetik tendiert dann auch die katholische Anhängerschaft dieser Philosophie, die *Aurea Catena Homeri* und Dom Antoine-Joseph Pernety beispielsweise. Bei ihnen fehlt das Zeitmoment der göttlichen Ganzheit. Bei Richter ist es durchaus vorhanden und bezeugt, daß er – in der Nachfolge Böhmes – nicht bloß Naturdeutung zu geben vorhat, sondern mystische Kosmologie.

Mit dem Ausfließen des göttlichen Worts entwirft Richter eine emanatistisch begriffene Welt. Aus einem Urquell vervielfältigt sich die ursprüngliche Einheit Gottes in eine gestufte Verschiedenheit von Welten. Richter nennt diese Welten „Centra", und er kennt deren vier: den Ungrund, das schöpferische Wort, das Licht (oder „Centrum naturae") und den Menschen. Da das Wort ‚Jesus' in den „Lebensgrund" des Menschen hineingesprochen wurde, als dieser das Paradies verlassen mußte, ist das Zentrum in allen vier Fällen eine Willensoffenbarung Gottes. Die Centra repräsentieren allesamt Gott, aber jeweils anders. Die emanatistische Welt entfaltet sich als eine Stufenwelt der „göttlichen Kraft", wobei die Stufen gewissermaßen Metamorphosen des göttlichen Lebens darstellen, vom ‚Nichts' des Ungrunds ausgehend, in die (später für Oetinger so wichtige) Geistleiblichkeit mündend. Gott ist Gott: als Ungrund so sehr wie als göttliches Wort, wie als Licht, wie als Christus – er offenbart sich in diesen vier Metamorphosen immer wieder als ein anderer Wille und ist doch als werdender Gott immer zugleich auch der ganze Gott.

Der Wille stiftet das „Centrum", das „Bewegen" der neuen Welt. Mit dem Zentrum allein ist aber die jeweilige Metamorphose Gottes noch nicht vollendet. Der Wille ist die Konzentration, der „Punkt", der sich nun expansiv zum Kreis weitet, zur „Wirkungssphäre", zur „Circumferenz". So bedeutet jedes Zentrum und jeder neue Wille Gottes den Beginn eines Weltprozesses – oder wie Richter sagt: einer „Ausgebährung", einer Geburt. „Gott bleibt im Anfange ohne Anfang [...] und gehet gleichwohl durch alle

wesentliche Ausgebuhrten durch."[207] Die erste vollendete Geburt ist die „Weisheit" Gottes, also das beschaulich gewordene Wort; die zweite Geburt ist die Natur; die Lichtwelt „ist die dritte Gebuhrt [...], welche ist die Begreifflichkeit der Natur".[208] Der „heilige neu-erschaffene Mensch" ist schließlich die vierte Metamorphose und Geburt Gottes, „drinnen alles das, was jetzo geschaffen, in einem beysammen wäre, ein Bildniß des ewigen Gottes".[209]

Der Prozeß, der eine Geburt ist, legt die Vorstellung einer Paarung nahe. Der Wille, als die Setzung eines Zentrums, genügt nicht. Er muß ein Zweites, ein Anderes lieben und begehren, es „imaginieren" und „impressen", und erst als Drittes entsteht dann die Geburt, als Ausgang aus der Vereinigung. Diese drei Momente des Geburtsprozesses tauchen nun aber unter einer verwirrenden Fülle von Bezeichnungen auf. Der *Wille* ist nicht nur Zentrum, er ist ein Außer-sich-Begehren, zugleich ein magnetisches, also anziehendes Begehren,[210] er ist Bildungskraft,[211] aber auch Drang, sich in eine Natur einzuführen,[212] eine Wesenheit zu ergreifen.[213] Das *Andere* ist ein Widerwärtiges,[214] ein Contradictorium,[215] ein Bild,[216] ein Weibliches[217]. Die *Vereinigung* ist ein Ziehen und Ringen,[218] ein Streit,[219] ein Rad,[220] ein Untereinandergehen,[221] ein Verschlingen,[222] eine „Compaction" und „Coagulation"[223] eine Schwängerung[224]. „Es müssen in allen Dingen zwei Widerwärtige seyn, die ineinander qualiren",[225] schreibt Richter. An einer anderen Stelle wird von der „begehrenden, fassenden und impressenden" Begierde des Willens gesprochen.[226] Die *Geburt*, als das Dritte, ist Einigung,[227] Temperanz,[228] körperliche Fassung,[229] Leiblichkeit,[230] Wesen,[231] auch Ruhe und freudenreiche Selbstbespiegelung des Willens.[232]

Die einander analog zugeordneten Welten des göttlichen Lebens bilden also eine Vielfalt von sie benennenden Vorstellungen aus. Aber auf Grund der Analogie, die in diesem System überall herrscht, entwickeln sich auch Vorstellungs-Korrespondenzen, das heißt illustrierende Ausdrucksweisen, die aus einem anderen Bereich der Lebensgeburten stammen, aber am analogen Ort verwendet werden. Sie halten eine schwer bestimmbare Mitte zwischen bloßem Vergleich und erkennender Aussage. Mehr als Vergleich sind sie, weil sie sich innerhalb eines einheitlichen Analogiesystems finden; weniger als Erkenntnis bieten sie, weil keiner der analog verbundenen Bereiche des Lebens mit dem anderen identisch ist. So vermittelt das Analogiedenken mit seinen Korrespondenzen selbst wieder zwischen den zwei Polen von Einheit und Vielfalt, wie dieses ganze Denken überhaupt zu nichts anderem dient, als dieses Verhältnis zu klären.

Beispiele mögen diese korrespondierenden Vorstellungen näher erläutern. Die Wiedergeburt des Gläubigen hat zunächst mit den sieben Gestalten der Naturwerdung nichts zu tun. Aber da Christus das Licht der Welt ist, steht die Wiedergeburt Christi in der Seele in Analogie zur Geburt des Lichts in der vierten Gestalt. Und so lehrt Richter: „Christen [...] haben das Angstrad der Natur zersprenget, daß es nun zitternde in ihnen stehet, vom

Blitz des Lebens im Lichte verschlungen."[233] Dieselbe Korrespondenz verwendet er, wenn er mahnt: „Es muß erkannt werden, wie die Finsterniß müsse durchs Licht verschlungen, oder der Zorn durch die Liebe überwunden seyn, wolle man Theil haben an der ewigen Seligkeit."[234] Hier korrespondiert also die Welt des zweiten Zentrums mit der Welt des vierten Zentrums. Daraus kann sich eine ganze philosophische Emblematik entwickeln: Naturvorstellungen können, philosophisch aufgefaßt, auf die Ebene des Moralisch-Religiösen verweisen. Wenn Christus den Gläubigen zu trinken geben will, so wird das Wasser von Richter emblematisch im eben beschriebenen Sinn erläutert: „Dieses ewige geistliche Wasser ist die Sanftmuth des Lichts, welche dem Feuer seinen Grimm besänfftiget."[235] Auch der Ausdruck „Naturheiland" gewinnt vor dem Hintergrund des Systems die Bedeutung einer korrespondierenden Vorstellung und wird ja auch nicht nur von Richter emblematisch für die Person Jesu verwendet. Sogar die Erkenntnisprobleme werden mit Hilfe der Korrespondenzen des philosophischen Systems erörtert. Während der begnadete Geist des Frommen „diß alles im aufgehenden Blitz des Lebens selber siehet und im Wesen erkennet",[236] ist die Vernunft „ohne eigene Erfahrung und eigenes Einsehen".[237] Wieso? Hier meldet sich, gestützt auf den korrespondierenden Begriff des Blitzes der vierten Gestalt, die Vorstellung von der „Zentralschau" an, die dann beim älteren Helmont und beim frühen Oetinger eine große Rolle spielen wird. Um eine Korrespondenz handelt es sich, weil auch von den Teufeln der Finsterwelt gesagt wird, sie hätten keine Augen für das Licht – so wie dann von den „blinden Weltweisen" postuliert wird, sie sähen nicht, selbst nicht „mit sehenden Augen".[238] – Das sind nur wenige Beispiele, aber sie verdeutlichen wohl schon, wie die Korrespondenzen diesem Denken erlauben, Dinge zu prädikatisieren, die in ihrem eigenen Bereich anders entweder ungeklärt oder unbemerkt bleiben müßten. Die Gewähr für solches Denken in Analogien und Korrespondenzen gründet stets in der Einheit und Ganzheit aller Dinge im immer gleichen Prozeß der göttlichen Lebensgeburten. Das Analogiedenken knüpft nur die expliziten Beziehungen, die implizit in der Struktur des Systems, in der Art dieses philosophischen Denkens liegen.

3. Die Theosophie des Sincerus Renatus und Goethes Luzifer-Mythos

So also, wie wir sie bei Samuel Richter vor uns haben, so sah eine systematische Hermetik theosophischen Charakters im frühen deutschen 18. Jahrhundert aus. Und aus der Nachwirkung solcher hermetischer Systeme – das liegt nun auf der Hand – ist auch die Kosmogonie zu verstehen, die Goethe am Schluß des 8. Buchs von *Dichtung und Wahrheit* entworfen hat und die nach seinem Bekenntnis „seine eigene Religion" wiedergibt, wie er sie sich während der Frankfurter Krankheitsmonate im Winter 1768/69

„mit vieler Behaglichkeit" gebildet habe. Die Welt dieser eigenen Anschauungen erscheint nicht mehr so seltsam, wenn man sie an der Welt Samuel Richters mißt. In vielem steht Goethes Mythos dem Weltbild des Sincerus Renatus erstaunlich nahe. Denn auch Goethe kennt zunächst die Gottheit, „die sich von Ewigkeit her selbst produziert", und zwar als triadisches Ganzes, als „Vater", „Sohn" und ein „Drittes", wodurch „der Kreis der Gottheit geschlossen" war.[239] Auch Goethe scheint die bei Richter die Person der Gottheit konstituierenden Begriffe „Wille und „Bewußtsein" zumindest zu kennen, wenn sie auch erst dort auftauchen, wo von Adam die Rede ist, der – wie Luzifer – „zugleich unbedingt und beschränkt" ist, und dies obwohl „ein vollkommenes Bewußtsein sowie ein entschiedener Wille seine Zustände begleiten sollte". Umgekehrt erhält aber doch vieles von dem, was wir bei Richter kennenlernten, von Goethe ein neues Gepräge. Auf den Widerspruch zwischen Unbedingtheit des Eigenwesens und Beschränktheit aller Geschöpflichkeit, den wir eben bei Adam feststellen konnten, setzt Goethe den Hauptakzent seiner Kosmogonie, die also hauptsächlich die Bestimmung des Geschöpfs, nicht die Natur Gottes erklären will. Von dieser Akzentverlagerung wird dann noch manches andere betroffen.

Schon Luzifer, als das erste über den Kreis der Gottheit hinausgehende, die Gottheit spiegelnde Geschöpf, kann nur als in einem fatalen Widerspruch befindlich begriffen werden. Wie er nämlich selbst durch den Kreis der Gottheit, in welchem er enthalten ist, begrenzt ist, so setzt er die Tätigkeit der Gottheit ganz entsprechend fort, „indem er die sämtlichen Engel erschuf, alle wieder nach seinem Gleichnis, unbedingt, aber in ihm enthalten und durch ihn begrenzt". Nun ist die Begrenztheit nur die eine Seite des Geschöpflichen. Auf der anderen Seite genießen die Geschöpfe „die süße Erhebung zu ihrem Ursprung": wenn sie sich nämlich nicht nach der Seite ihrer Begrenztheit – nämlich dem Bewußtsein ihres ein für allemal vorgezeichneten Platzes in der Zirkumferenz des Ganzen – wenden, sondern nach der Seite ihrer Freiheit, der aus der Lebensquelle, des einen einzigen Willenszentrums, strömenden Freude. Aber Luzifer genügt diese Kompensation seiner Begrenztheit nicht. Er schlägt die Freude des mit dem Ganzen harmonierenden Geschöpfs aus. Sein „Undank" besteht darin, daß er seine mitgeschaffene Freiheit voll ausmessen will, daß er „nicht mit dem Sinne und den Absichten der Gottheit übereinzustimmen" vorhat. Er statuiert einen eigenen Willen, obwohl dieser nach dem Willen Gottes überhaupt keine Autonomie wahrmachen sollte, sondern im Dienen seine Befriedigung finden, also der verlängerte Arm des göttlichen Willens sein sollte. Mit Luzifers aus der Unbedingtheit seines Wesens eingeforderter Willensautonomie und Selbstherrlichkeit tritt nun das Problem des Individuellen erst auf: im Ganzen herrscht nicht mehr nur ein einziger Wille, der Gottes, sondern ein diesen durchkreuzender zweiter außerdem: der Eigenwille Luzifers. Das bedeutet zunächst den „Fall", und auch bei Goethe ist

dieser Fall die Folge eines Eigenwillens und damit mit einem neuen „Zentrum" verbunden. Denn Luzifer ist der, der „sich nun in sich selbst konzentrierte". Er wendet sich damit von der ewigen Quelle, aus der er seine Lebenskraft erhält, weg, die süße Erhebung hört auf, und es wird Luzifer im selben Maße „unwohler" – ebenso wie auch allen ihm folgenden Geistern, „denen er die süße Erhebung zu ihrem Ursprung verkümmerte".

Gegenüber Richter ist das doch eine neue Deutung des Engelsturzes, und zwar sowohl nach der moralischen wie nach der naturphilosophischen Seite des Ereignisses. Bei Richter möchte sich Luzifer größere Kraft anmaßen, als ihm zuerteilt war; in seiner *Eitelkeit* bringt er die Ökonomie des Ganzen durcheinander. Bei Goethe will Luzifer Selbständigkeit und Unabhängigkeit; er bringt das Schöpfertum Gottes insofern in eine ausweglose Situation, als er Ernst macht aus seiner *Ebenbildlichkeit* mit dem Schöpfer. Indem Gott sich in einem Ebenbild selbstoffenbaren will, setzt er sich gegen sich selbst, schafft er eine sekundäre Willensfreiheit, die die primäre ebenso begrenzen kann, wie sie sich von dieser primären begrenzt fühlt. Und auch in den naturphilosophischen Folgen unterscheidet sich Goethes Mythos von dem Samuel Richters. Bei Richter ging es um die Temperanz von Licht- und Feuerprinzip, die mit Luzifers Fall auf dem Spiel steht, also um die Bedingung alles Lebens. Diese Temperanz ist gleichbedeutend mit der Dominanz des Lichtprinzips. Bei Goethe wird aus Feuergrund und Liebeslicht die Vorstellung von den zwei „Richtungen": der Erhebung und der Konzentration. Das ist offenbar eine ganz andere Bedingung alles Lebens. Die „falsche Richtung" Luzifers hat zunächst die gleiche Folge wie das Überhandnehmen des Feuergrunds: „Aus dieser Konzentration der ganzen Schöpfung [...] entsprang nun alles das, was wir unter der Gestalt der Materie gewahr werden, was wir uns als schwer, fest und finster vorstellen." In der Materie, wie Goethe sie kennt, fehlt also die „süße Erhebung" – eine Fähigkeit, nicht ein Ingrediens. Der andere, göttliche Pol ist keine Sache, kein Bestandteil eines Mixtums mehr, sondern eine Bewegung. Nicht mehr zur Vorstellung der „Coagulation" von Licht und Feuer, sondern zu der eines Pulses muß daher dieser dynamische Begriff des göttlichen Lebens führen. Die Konzentration, das Willensmoment, ist hier auch nicht absolut böse während der Zeit seiner Dominanz. Es muß nur beständig ergänzt werden, einen komplementären Gegenpuls erhalten, wie Goethe ja auch wörtlich bemerkt: „Da nun das ganze Unheil, wenn wir es so nennen dürfen, bloß durch die einseitige Richtung Luzifers entstand, so fehlte freilich dieser Schöpfung die bessere Hälfte." In dieser Ausdrucksweise kündet Goethe schon an, wie er Samuel Richters grundlegendes Konzept der miteinander ringenden Gegensätze ersetzt. Die Erschaffung des Lichts befähigt die Schöpfung zu neuer *Erhebung:* die Elohim „gaben dem unendlichen Sein die Fähigkeit, sich auszudehnen und sich gegen sie zu bewegen".

Damit ist das Geschöpfleben wieder in die göttliche Ordnung zurückgekehrt: „Der eigentliche Puls des Lebens war wiederhergestellt." Wir sehen,

daß nach Goethes Auffassung das Leben auch vor dem Fall eine Pulsbewegung dargestellt hatte. Wie ist sie zu denken? Offenbar stellt Goethe sich die ganze Schöpfertätigkeit Gottes als Puls vor. Der *Puls* wird somit – nicht mehr die dominierende Liebe – das Dauernde im Wechsel der Metamorphosen des Lebens. Leben ist *creatio continua*. Überall aber wo Schöpfung ist, entäußert sich der schöpfende Geist in die *Fülle* der Geschöpfe. Er scheidet sich von ihnen, die selbständig weiterwirken, wie diese von ihm. Trotzdem erfährt der schöpferische Geist durch seine Geschöpfe doch auch die *Einheit* seines eigenen Wesens, wenn diese von der Richtung ihres eigenen Wesens ablassen, sich als Spiegel zu ihm wenden, um dadurch neue Kraft von ihrem Ursprung zu empfangen, so daß dann in diesem Sinne „die ganze Schöpfung nichts ist und nichts war als ein Abfallen und Zurückkehren zum Ursprünglichen" – wobei das Ursprüngliche jetzt zum Einen und Nicht-Individualisierten wird. Und wie das, was bei Richter Sünde hieß, nun ein Puls des Lebens ist, so wird auch die „Erlösung" (von der Sünde) zum Begriff des Lebens geschlagen. Sie ist „nicht allein von Ewigkeit her beschlossen, sondern als ewig notwendig gedacht", ja sie muß sich „durch die ganze Zeit des Werdens und Seins immer wieder erneuern". Die Erhebung in der Hinwendung zu Gottes Licht ist also genauso gesetzmäßig im Wechsel des Lebenspulses, wie es gesetzmäßig zur Absonderung der individuellen Eigenheit vom Ganzen und Einen kommen muß. Entsprechend ist es aus dem Begriff des Lebens heraus die Pflicht von uns Einzelwesen, „uns zu erheben und die Absichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, daß wir, indem wir von einer Seite uns zu verselbsten genötiget sind, von der andern in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen".

Das ist nun Goethes *Zwienatur:* nicht nur die Expansion, auch die Konzentration des Geschöpfs gehört hier zum göttlichen Plan. Es herrscht im göttlichen Leben nicht mehr das Licht als Sieger über die geknebelte Finsternis, wie bei dem Moralisten Richter, wo ja der Zorn in die Liebe verschlungen werden muß. Sondern Licht und Finsternis wechseln hier genauso ab wie Tag und Nacht. Der Eigenwille des Individuums gehört zum Puls des Lebens ebenso wie die Hingegebenheit des Individuums an das Ganze. Und doch ist der Abstand zu Richter nicht derart groß, daß wir die Verwandtschaft der Anschauungen verkennen könnten. Wenn Richter schreibt: „Das Lichtleben ist ein Herr des Feuerlebens und das Feuerleben eine Ursache des Lichtlebens, keines kann ohne das andere seyn, ist in der Einigung alles gut, aber absonderlich angesehen, [...] so ist das eine böse, voll Grimm und Finsternis" – so läßt sich vieles davon auch auf den Pulscharakter des Lebens in Goethes Auffassung anwenden. Auch Goethe würde zustimmen, daß die beiden Pulsrichtungen nicht getrennt werden dürfen und daß der Puls der Verselbstung für sich allein genommen böse ist.

Man wundert sich nicht, wenn man ausrechnet, daß zwischen Sincerus Renatus und Goethes Autobiographie hundert Jahre liegen, zwischen der Erstausgabe von Richters Buch und Goethes Jugend immerhin fünfzig.[240]

Dieser zeitliche Unterschied erklärt wohl ohne weiteres die Differenzen der beiden Kosmogonien. Aber Probleme gibt sowohl die Tatsache der Übereinstimmung wie die des Unterschieds der beiden Systeme noch die Fülle auf. Zu klären ist, wieso Goethes jugendliche *Privatreligion* so offensichtlich nahe bei der Geisteswelt Samuel Richters angesiedelt war. Zu klären ist, warum sogar der späte Goethe sich noch präzise und ungeniert, fast wohlwollend dieser Geisteswelt erinnert. Und wie sind andrerseits die Unterschiede aufzufassen? War es möglicherweise der Autobiograph erst, der solche Unterschiede in das Bild gebracht hat? Oder sollte Goethe schon in seiner Frankfurter Rekonvaleszentenzeit von den Positionen eines Richter abgerückt sein? Und wenn wir diese zweite Möglichkeit zugrunde legen – war dieses Abrücken ein Schritt privaten Denkens, oder ging er bereits auf Rechnung anderer Quellen und Gewährsmänner des jungen Goethe? Bezeugt er lediglich eine zeitgenössische Weiterbildung der *Theo-Philosophia*? Wie erklärt sich beispielsweise die starke Akzentuierung von Konzentration und Expansion bei Goethe? Woher kommt die Dynamisierung der Gegensätze? Der Puls? Das Problem der Individualität? Wir müssen die Entwicklung der hermetischen Traditionen zwischen 1711 und 1769 zu überschauen suchen. Wir müssen herausfinden, welche Hermetik in den Jahren 1768–1770 an Goethe herantrat. Erst dann wird es uns möglich sein, das Verhältnis des autobiographischen Luzifer-Mythos zur Jugendphilosophie Goethes und das Verhältnis dieser Jugendphilosophie zur hermetischen Aktualität um 1770 genauer zu bestimmen.

B. DIE „VERNÜNFTIGE" HERMETIK DES RELIGIÖSEN EKLEKTIZISMUS

1. Hermetische Mythologie und religiöse Popularphilosophie

Eklektisches Denken ist eine Sache der Gebildeten, die allein in der Lage sind, vielerlei historische Phänomene zu überblicken und unter ihnen nach eigenem Urteil auszuwählen. Die ‚vernünftige' Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts ist daher in erster Linie eine Frage der soziologischen Schichtung des religiösen Bewußtseins. Samuel Richter war – soviel wir wissen – ein kleiner Hauslehrer, wahrscheinlich ohne rechten Studienabschluß. Er soll Theologie studiert und von einem praktizierenden Arzt einige medizinische Kenntnisse erworben haben.[241] Er gehörte wohl auch seiner Herkunft nach zu den ‚kleinen Leuten' Schlesiens – zu den vom äußeren Elend gedrückten Seelen jener Landschaft, die sich so oft mystischen Träumen hingegeben haben. In dieser unteren Schicht der religiös gestimmten Bevölkerung hielt sich die dogmatisch verfestigte, böhmistische Hermetik lange. Sie erlitt wohl nie eine eigentliche Unterbrechung, sondern zieht sich von

einem Samuel Richter über Gestalten wie den Tübinger Pulvermüller, der Oetinger mit Böhme bekannt gemacht hat, geradenwegs hin bis zu Johann Michael Hahn, der am Ende des Jahrhunderts als Bauernknecht seine Erleuchtung durch den Böhmismus erfuhr und eine neue Separation, eine neue Sekte begründete,[242] die viel Anklang zumeist in den unteren Schichten Altwürttembergs fand.

Aber die Gedankenwelt Böhmes blieb im 18. Jahrhundert keineswegs nur auf ein Echo bei den ‚kleinen Leuten' beschränkt. Nachdem Pierre Poiret sich seiner Lehren angenommen hatte, schon in den 1680er Jahren,[243] war Böhme auch in Kreisen der noch französisch beeinflußten Gebildetenschicht sozusagen ‚hoffähig' geworden. Fortan ist zwischen Guyonismus und Böhmismus keine genaue Trennlinie mehr zu ziehen. Böhme wird vom Selbstverständnis der primär französisch und katholisch geprägten Mystik amalgamiert. Wohl aber besteht eine neue Trennlinie zwischen der böhmistischen Mystik der einfachen Volksschichten und der von Böhme mitbestimmten Mystik der gebildeten Stände, und diese Trennlinie wird durch den Eklektizismus, also eine mehr oder weniger ‚vernünftige' und auswählende Aneignung individueller Art, gekennzeichnet. Daß dieser Unterschied bei aller christlichen Brüderlichkeit bewußte Trennung bedeutete, mag man aus jener hübschen Anekdote entnehmen, die zu berichten weiß, wie der guyonistische Herr von Marsay eines Tages einem Verzückten, den das Volk zu ihm brachte, einen Eimer Wasser über den Kopf schüttete, um zu prüfen, ob der Heilige Geist auch dann noch sein Werk mit ihm treibe.[244]

In den gebildeten Kreisen also müssen wir den religiösen Eklektizismus suchen, der die böhmistische Hermetik in die Gleise der Vernunft zu lenken suchte. Allerdings ist der religiöse Eklektizismus der Gebildeten an sich überhaupt nichts Charakteristisches für das 18. Jahrhundert. Es gab ihn sowohl früher als auch später. Aber charakteristisch für die Zeit der Frühaufklärung ist wohl der irenische Zeitgeist, der alle Fronten auflöste, der die Universitätstheologie „Allotria" (Karl Barth) treiben und die Universitätsphilosophie „Lappen aller möglichen Systeme zusammenflicken" (Schelling) ließ,[245] der – wie vielleicht nie zuvor – eine eklektische Begegnung von Universität und Volksfrömmigkeit (wie bei Gottfried Arnold), von Katholisch und Evangelisch (wie bei Poiret oder Tersteegen), von Mystisch und Orthodox (wie bei Francke), von Aktualität und Historie (wie im Separatismus), von Vernunft und Tradition (wie im Deismus) begünstigte. So lädt der religiöse Eklektizismus, von diesem Humus der Zeitstimmung gefördert, im 18. Jahrhundert viel breiter aus als vorher, und historisch weit zurückreichende Gedanken oder Autoritäten, die einigen wenigen Eingeweihten stets bekannt gewesen waren, erhalten nun allein um der Tatsache ihrer Breitenwirkung willen den Anstrich des Neuen und Charakteristischen.

Der mystische Boden, den Geister wie Poiret und Arnold bestellten, der vom Zerfall, ja man möchte schon sagen: vom Kadaver der lutherischen

Orthodoxie gedüngt wurde und den ein grassierender Skeptizismus auflokkerte, ließ nicht nur die Böhmeschen Gedanken selbst Weltleuten als akzeptabel erscheinen und aufblühen.[246] Was man von Böhme dann aber behielt, wenn man ihn mit der ganzen mystischen Tradition vernünftig verglichen hatte, das war nicht so sehr sein naturphilosophisches Denken, sondern seine Neubelebung und Neuauslegung des uralten Luzifer-Mythos – also seine Theosophie und seine Philosophie des Bösen. Man braucht bloß in Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie* zu blicken, um aus seinem Referat der Böhmeschen Philosophie zu erkennen, daß genau hier das Interesse der Zeitgenossen zentrierte.[247] Und in der Tat: religiöse Geister, die von dem kultivierten Fénelon die Universalität der göttlichen Vernunft und Liebe gelernt hatten,[248] befreundeten sich wohl schneller mit der moralphilosophischen als mit der naturphilosophischen Seite von Böhmes Theosophie. Das unterscheidet den Böhmismus der guyonistischen Gebildeten im deutschen 18. Jahrhundert fundamental und handgreiflich vom Böhmismus der um ein Jahrhundert früheren englischen Philadelphier. Auch diese muß man als Gebildete ansehen: Pordage und Bromley waren Ärzte. Aber ihr Eklektizismus hatte eine naturspekulative Richtung genommen, wie wenig später auch der Eklektizismus der Platonisten von Cambridge, Mores und Cudworths.[249] Sie wurden des „Gnostizismus" angeklagt – wie Pordage –, weil sie sich zu rosenkreuzerischen Naturlehren bekannten.[250] Im neuen, ‚vernünftigen' Jahrhundert scheinen sie bei den Gebildeten eben darum nicht mehr durchzudringen. Die Philadelphier gingen der Breite nach im Chiliasmus der Massen auf, ihre gebildeten Anhänger in England und in den Niederlanden verschwanden.[251]

Immerhin ist wichtig, daß schon bei den Philadelphiern die Verehrung Böhmes also keine Garantie gegen die Verallgemeinerung seiner Lehre in der großen ‚Traditionskette' bedeutete. Schon bei ihnen blühte der religiös-philosophische Eklektizismus. Francis Lee entwickelte, wie Hutin darlegt, die klassische Doktrin von der einzigen, in Urzeiten zurückreichenden Weisheitstradition, wobei er sich auf die Tatsache stützte, daß es bei allen Völkern die Vorstellung einer Kosmogonie gegeben habe, die die Weltschöpfung aus einem Chaos herleite.[252] Vom „Gnostizismus" Pordages hörten wir bereits. Aus der naturphilosophischen Tendenz dieses philadelphischen Eklektizismus müssen wir dann auch seine Hinneigung zu den Vorsokratikern verstehen. J. C. Dippel – selbst Böhmist und Hermetiker – bekämpft die Schrift eines „Heraclitus Philadelphus" – so wie er sich selbst, in seinem Schriftstellernamen, „Democritus Christianus" nennt.[253] Wir stoßen hier auf eine starke allgemeine Vorliebe der Hermetiker für die frühe griechische Naturphilosophie, die noch bei Oetinger feststellbar und wichtig ist. Karl Joël hat einmal über den Ursprung jeder Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik philosophiert.[254] Aber wir können uns über diese Affinität der Hermetik zur Vorsokratik eigentlich kaum verwundern, wenn wir uns nur die mannigfaltigen Beziehungen dogmatischer und begriffli-

cher Art vergegenwärtigen. Anaximenes kannte bereits die Polarität von Verdichtung und Verdünnung. Anaximander hatte den Ursprung des Lebens aus der Wirkung der Hitze auf wäßrige oder schlammige Materie abgeleitet; er sprach bei der Entstehung der Welt von einem „Ausscheiden", wobei sich das Kalt-Feuchte ebenso verdichte wie das Heiß-Trockene. Die Pythagoreer verkündeten von anderen Grundlagen aus die Harmonie der Gegensätze, die Verwandtschaft alles Lebendigen, den Mikrokosmos Mensch im Verhältnis zum Makrokosmos Welt, die richtige Temperanz von Kalt und Heiß, Feucht und Trocken. Das Denken in Polaritäten verwies am stärksten auf Heraklit. Auch Empedokles kannte bereits eine anziehende und abstoßende Kraft in der Natur: Liebe und Streit. Er übte auch praktisch eine Art von Magie aus. Ja, die Lehre von den vier Elementen sogar darf auf ihn zurückgeführt werden. Beziehungen genug also, die dem Hermetiker das große Alter seiner eigenen Anschauungen, ihre Nähe zu einer sagenhaften *Uroffenbarung* verbürgen mußten. Diese stand ja doch bestimmt hinter der großen Weisheit der Alten. Hatte doch Plinius ausdrücklich einige der großen Naturphilosophen Griechenlands mit der Urweisheit der Ägypter in Verbindung gebracht[255]: Pythagoras, Empedokles, Demokrit und Platon seien an den Nil, nach Persien, Syrien und Babylonien gereist, um dort die Magie zu erlernen. Auch Moses war ja, wie die Schrift – Apg. 7, 22 – berichtet, „gelehrt in aller Weisheit der Ägypter". Andere Fromme vertrauten darauf, daß die antike Weisheit jüdischen Ursprungs gewesen sei. Jeremia hatte Platon unterrichtet,[256] Hesekiel den Pythagoras.[257]

Ein Eklektizismus dieser Art hatte bei den zur Mystik neigenden Gebildeten der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mehr viel Chancen, rezipiert zu werden. Und dafür ist vielleicht mehr als die vernünftige Einsicht Fénelonscher Aufgeklärtheit die noch weitverbreitete Unkenntnis in naturwissenschaftlichen Dingen verantwortlich zu machen. Der naturphilosophische Eklektizismus bleibt auf die Ärzte und „Chymisten" beschränkt, auf eine kleine Gruppe der Religiösen also. (Erst nach 1750, als naturwissenschaftliche Fragen durch Newtons wachsenden Ruhm populär geworden waren und durch das Aufkommen des Materialismus das Herz jeder Weltdeutung zu tangieren begannen, nimmt das Interesse der Gebildeten wie an der Naturwissenschaft so auch an der naturphilosophischen Seite der hermetischen Traditionen auf breiter Front zu.) Was aber alle frommen Gebildeten des frühen 18. Jahrhunderts interessierte, war die Frage der Theodizee, die Frage nach dem Ursprung des Bösen und seiner Vereinbarkeit mit der Güte Gottes. Leibniz hatte diesem Problem bekanntlich den populären Ausdruck verschafft, Voltaires Spott über Leibniz verschaffte dem Problem weitesten Widerhall. Die Antwort, die der religiöse Eklektizismus zu geben hatte, ist nun aber nie eine andere gewesen als der Luzifer-Mythos, der aus diesem Grund nun losgelöst von der hermetischen Naturspekulation überall besprochen wird. Er ist für die Gebildeten also keineswegs mehr identisch mit dem Namen Böhmes oder mit dessen Philosophie.

Zu Recht übrigens: denn auch vor Böhme hatte es diesen Mythos ja gegeben, und zwar sowohl mit als auch ohne naturphilosophische Implikationen. Moralphilosophisch akzentuiert finden wir ihn schon in Johann Arnds *Vier Büchern vom wahren Christentum*,[258] ebenso wie in Vondels Drama oder Miltons Epos.[259] Seine Ursprünge sind ja nicht einmal hermetischen oder auch nur christlichen Geistes. Die Kirchenväter erklärten den Sturz des Luzifer im Anschluß an Platon und Cicero.[260] So leitete sich der Mythos auch von Origenes her. Der böhmistische Mythos wird bei den Gebildeten also von seiner Hermetik gelöst und veranlaßt so von neuem die Spekulation über den Ursprung des Bösen. Seinen naturphilosophischen Charakter büßt er dabei weitgehend ein.

Indessen noch weiter weg von der mystischen Spekulation Böhmes strebt die Tendenz der Gebildeten. Am Luzifer-Mythos interessiert auch die Erklärung der christlichen Gottesvorstellung nicht mehr. Wenn wir Karl Friedrich von Moser glauben wollen, war das Christentum der Gebildeten dafür schon zu „arianisch" und „sozinianisch" gesinnt.[261] Der Luzifer-Mythos bleibt vor allem als Modell der menschlichen Bestimmung wichtig: der Einzelne muß seine „Eigenliebe" als das Böse erkennen und bekämpfen. Und als ein solches religiös-ethisches Modell des populär werdenden Humanismus und Philanthropismus[262] kommt er dann auch bei den Deisten, bei den Nichtchristen, schließlich sogar bei den Verächtern des Christentums in Aufnahme. Diese Entwicklung hat Auguste Viatte nachgewiesen.[263] Bei den „Päpsten" des Guyonismus läßt sie sich deutlich verfolgen. Während der erste in ihrer Reihe, nämlich der Graf Wolff-Metternich, noch Böhmist und Alchimist ist,[264] beschränkt sich sein Nachfolger, Saint-Georges de Marsay, schon auf die moralphilosophische Seite des Mythos. In seiner Luzifer-Spekulation, die sich in der Schrift *La vraie religion chrétienne* befindet, suchen wir Andeutungen naturphilosophischer Relevanz vergeblich[265]:

> Lucifer, un grand prince des anges, fit la même chute que l'homme l'y ayant précédé; se complaisant en sa beauté dans le temps d'épreuve ou de libre choix que Dieu avait donné aux anges après les avoir créés, il voulut subsister par lui-même dans cette beauté et puissance, qu'il avait reçues de Dieu, et cela causa sa chute; il fut précipité du haut des cieux, des demeures magnifiques des étoiles fixes qu'il habitait, dans le centre de toutes les choses visibles. Par cette chute fut produit le chaos, qui fut la matière grossière dont ce monde fut formé, selon que Moïse le décrit (Gen. I). De ce chaos effroyable qui était le lieu où Lucifer et ses anges furent précipités, Dieu créa ce monde et le mit en ordre, il relégua Lucifer et ses anges dans le centre de la terre comme dans une prison, et purifia et mit dans un ordre admirable le reste de ce chaos confus, et en forma les planètes et le ciel où elles se meuvent, ou ont leur cours, l'air et le globe de la terre, qu'il posa à côté du centre universel de ce ciel, auquel centre il plaça le soleil. Il créa tout cela pour en faire la demeure magnifique de l'homme, cette noble et rare créature qu'il forma, après avoir mis en ordre le logis magnifique qu'il lui avait préparé, pour se glorifier en lui, en réparant,

par la création de l'homme et de sa génération, la perte des anges rebelles, dont ils devaient reprendre les places, pour glorifier Dieu d'une manière beaucoup plus excellente qu'eux, selon les qualités qu'il a données à l'homme pour cela, l'ayant créé de corps, d'âme et d'esprit, qui, toutes trois parties, doivent glorifier Dieu à leur manière et selon leurs qualités.

Gewiß, auch hier ist vom Chaos die Rede; die Welt wird – gleich dreimal! – „in Ordnung gebracht". Aber mit Naturphilosophie hat das nichts mehr zu tun. Und wie man sieht, ist am ganzen Sturz Luzifers eigentlich nur noch die Beispielhaftigkeit bzw. der ethische Belang für den Menschen wichtig. Diese Perspektive auf den Menschen hin führt dann ja auch zur höheren Schöpfungsqualität des Menschen gegenüber den Engeln.

Um 1760 hat der Luzifer-Mythos bereits allenthalben in die Logenphilosophie Eingang gefunden. Viatte zitiert einen Aufsatz über Saint-Martin von Caro,[266] wo versucht wird, die stets gleichbleibenden Elemente dieser aufklärerischen Gnosis zusammenzustellen: „A l'origine de toutes choses, l'unité [...]. L'émanation commence; elle ne s'arrètera plus. Alors naissent ces myriades de natures intelligentes [...], irradiation de la vie divine [...]. L'homme est un de ces êtres émanés [...]. La préexistence des âmes dans cet homme-verbe, sa séparation de l'unité; sa corporisation, son exil, son retour à l'unité [...]; sa transformation en Dieu [...], la possession du monde invisible par la magie ou par l'amour, complètent cet ensemble de dogmes invariables [...]. Le panthéisme est au terme de tous ces systèmes." Und völlig zutreffend ist also auch die Feststellung eines 1788 in Leipzig herausgekommenen Handbuchs über die Ordensverbindungen: „Einen Theil der maurerischen Hieroglyphen findet man in den Geschichtsbüchern und Beschreibungen aller mystischen Sekten, unter andern bey den Gnostikern."[267] Sogar die scharf antiklerikalen, demokratisch und revolutionär gesinnten Illuminaten Weishaupts, so kann man bei Viatte nachgewiesen finden,[268] nahmen um 1780 einen gemäßigt mystischen Luzifer-Mythos in ihre Lehrakten auf. Zur gleichen Zeit erfahren indessen auch die naturphilosophischen Implikationen des Mythos wieder eine neue Entfaltung. Bei Louis-Claude de Saint-Martin floriert mit dem Luzifer-Mythos bereits wieder die ganze hermetische Naturauffassung. Sie setzt auf dem Wilhelmsbader Freimaurer-Kongreß 1782 auch einen Teil der deutschen Maurerei in Tribut.[269] So kann man annehmen, daß der Luzifer-Mythos sich nach 1750 breitesten Interesses unter den philosophischen und religiösen Gebildeten erfreuen konnte. Er war ein Gemeinplatz des Bildungswissens geworden.[270] Als die eigentliche populäre philosophische Orientierung selbst bei unphilosophischen und nichtreligiösen Geistern dürfte er in den mannigfachsten Abschattierungen variiert und diskutiert worden sein.

Das heißt nun aber, daß der Symptomwert des Luzifer-Mythos im späteren deutschen 18. Jahrhundert an sich nicht sehr groß ist. Der eigentliche religionsphilosophische Gehalt mußte erst in den Mythos hereingetragen werden, in Begriffen, die anderswo herkamen und einer individuellen Auf-

fassung des Mythos erst Profil gaben. Woher kamen sie? Wir sahen es schon: aus der ganzen Breite des zeitgenössischen Denkens. Sie kamen entweder mehr und mehr aus der weltlichen Philosophie. Dafür darf Dutoit-Membrini, der letzte guyonistische „Pontifex" (Viatte) und seine *Philosophie divine* als Beispiel gelten.[271] Über sie besitzen wir eine briefliche Charakteristik Julie von Bondelis, die 1762 an Zimmermann, den Schweizer Landsmann und hannoverischen Leibarzt, schreibt: „Son système philosophique est tout à la fois platonicien, origéniste, leibnizien et malebranchien."[272] Dutoit belegt immerhin auch das kopernikanische System und das der Metempsychose aus der Bibel, und von der Alchimie glaubt auch er, daß sie die Geheimnisse der Religion in ihren „analogen" Prozessen zeige. „Analogie" helfe auch den Heiden, in der Natur und in sich selbst die Offenbarungswahrheiten zu finden.[273] Die andere Quelle, aus der sich die Begriffswelt der spätaufklärerischen Religiösen zunehmend speist, ist – Dutoit läßt es schon erkennen – eine Hermetik, die sich nun wieder offen mit der aufklärerischen Naturwissenschaft mißt und teilweise den rückständigsten Aberglauben von neuem züchtet. Sie ist das eigentlich erstaunliche Phänomen auch des deutschen 18. Jahrhunderts, in das zugleich wieder ein kälterer Lufthauch weht. Vorbei ist es jedenfalls mit der frühaufklärerischen Wissenschaftlichkeit, mit der irenischen Generation der Jahre zwischen 1720 und 1750. Seit der Rationalismus um 1750, etwa bei Helvétius, zur Philosophie eines materialistischen Atheismus geführt hat, sieht man die christlichen Kreise sich zur Gegenbewegung formieren, deutlich etwa bei Karl Friedrich von Moser um 1765[274], und dabei scheint mehr und mehr die hermetische Tradition zum Panier zu werden, unter dem der christliche Widerstand in die Schlacht zieht – früh schon beispielsweise bei Gottfried Plouquet an der Tübinger Universität.[275] Aus dem eklektischen Gedankenchaos, in dem sich auf Grund der überall waltenden Vernunft und Liebe Gottes alles mit jedem verbinden konnte, steigt nun hüben und drüben von neuem der Fanatismus ganzheitlicher und daher grenzziehender Ideologien. Verlief diese Grenze vor der Aufklärung zwischen *Natur* und *Gnade*, so wird sie nun nach 1750 zwischen dem Begriff einer göttlich durchwalteten Welt, dem Kleid und der Manifestation des Schöpfers, einerseits und der Welt eines Spiels mechanischer und blinder Gesetzmäßigkeiten andrerseits gezogen – eine besonders in Deutschland folgenschwere Zerteilung des europäischen Tischtuches, die in der nächsten Generation nicht nur einer bildungsfeindlichen Erweckungsbewegung, sondern auch einer franzosenfeindlichen Ranküne Hilfestellung geleistet hat, ohne die andrerseits aber auch nicht die imponierende Sonderentwicklung der klassischen deutschen Dichtung und Philosophie denkbar gewesen wäre.

Damit erfüllt der Luzifer-Mythos am Ende des Jahrhunderts wieder die Funktion, die er bei Samuel Richter am Eingang des Jahrhunderts wahrgenommen hatte: er systematisiert von neuem eine hermetische *Weltanschauung* der Frommen (hier dürfte dieser sehr deutsche Begriff wurzeln) – eine

Weltanschauung, die sich so blind wie trotzig gegen alle Fortschritte der Wissenschaft zweier Generationen auflehnt. Johann Salomo Semler sieht sich 1786 genötigt, einen *Hirtenbrief der Unbekannten Oberen des Freimaurerordens alten Systems* zu bekämpfen, der „nicht ein Stäubchen Neues oder Unbekanntes" enthalte, sondern „die sehr abgetragene Mythologie vom Fall des Lucifer" vortrage – nicht aber die Allerweltsversion des Mythos, sondern seine alte böhmistische Form: „Der untrügliche Ordensgeist, der hier der Lieblingsgemeine ein tiefes Geheimnis sagte", höhnt Semler, „ist also – Jakob Böhme, oder auch Johann Georg Gichtel, oder Sincerus Renatus, oder Baron Otto Helwig (was den Fall des Lucifer betrift [...])".[276] Und er erkennt den zeitgenössischen Ort dieser Publikation genau, wenn er über das Publikum dieser böhmistischen Obskuranten schreibt: „Wider die Naturalisten endlich scheint dis gar eine vertrauliche Verbindung zu seyn."[277] In der Tat: denn bei den „Unbekannten Oberen" handelte es sich um die geistigen Drahtzieher der Spätrosenkreuzer, die wir an dieser Stelle also zum erstenmal zu erwähnen haben.

Eine parallele Gegenbewegung gegen die materialistisch werdende Aufklärung (der aber die Revolution jeden nationalen Wind aus den Segeln zu nehmen wußte) bahnte sich in Frankreich an, wo der geheimnisvoll-undurchsichtige Martines de Pasqually 1754 seinen Ritus der „Elus Coëns", eine Abart der schottischen Maurerei, stiftete. „Man glaubt sich hier in eines der Jahrhunderte der untergehenden alten Welt versetzt", schreibt Fritz Lieb über Pasquallys Lehren. Sie gemahnten an Philo, an Clemens von Alexandrien und besonders an Origenes, an den „auch seine Lehre vom Abfall der Geister und des Menschen von Gott und der Schaffung der materiellen Welt zu ihrer Bestrafung und Läuterung, ferner seine Lehre von der Buße und Wiederannahme Satans" erinnere.[278] Interessant ist nun, daß Martines de Pasqually von Jakob Böhmes Theosophie nichts wußte. Wir ahnen, daß der Luzifer-Mythos auch unabhängig von den Böhmisten, aus seinen älteren Erscheinungsformen geschöpft, zur religiösen Popularphilosophie der Zeit hätte werden können: eben als Antwort auf die zeitgenössische Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Aber die Affinität dieses Denkens zu Böhmes überragender Gestalt ist dann doch so groß, daß der berühmtere Schüler des Martines, nämlich Louis-Claude de Saint-Martin, in seinen späteren Jahren (in Straßburg, 1788–1791) ganz in böhmistische Gedankengänge einschwenkte, ja zu besserem Erfolg sogar Deutsch lernte.[279]

Auch das erweist sich an den französischen Martinisten als Parallele zu den deutschen Spätrosenkreuzern, daß sie aufs stärkste naturphilosophisch interessiert sind. Auch hier also das Bedürfnis nach einer großen einheitlichen Synthese der göttlich begriffenen Welt am Ende eines Jahrhunderts der Spezialforschung und des antisystematischen Philosophierens. Aber woher kamen die naturwissenschaftlichen Begriffe, mit welchen sich in Deutschland wie in Frankreich die Hermetik erneuern ließ? Welche ihrer Hauptphilosopheme waren noch akzeptabel? Welche erlangten ein neues

Prestige? Wir können diese Frage nur für den geistigen Raum Deutschlands verfolgen. Dort aber sehen wir dann sogleich, daß die Hermetik das ganze Jahrhundert hindurch nie aufgehört hatte, das naturwissenschaftliche Denken und Forschen auf die vielfältigste Weise zu befruchten. Von der Naturwissenschaft her, nicht von der Mystik, erneuert sich daher die systematische, reaktionäre Hermetik, die wir am Ende des Aufklärungsjahrhunderts Urständ feiern sehen. Naturwissenschaftlich interessierte Gebildete, besonders Ärzte, laufen ihr zu, während die mystischen Frommen eine neue Sektengeborgenheit suchen: im Swedenborgianismus, im Herrnhutertum, in den ‚Gemeinschaften'.

2. *Hermetische Naturwissenschaft*

Auch im Bereich der Naturwissenschaften bringen der eklektische Sammeleifer und der allem Systematischen zutiefst abgeneigte Skeptizismus der frühen Aufklärungszeit eine Periode irenischer Verträglichkeit mit sich. Auf dem Felde des Wissens wird wahr, was sich die Chiliasten erträumen: Löwe und Lamm weiden auf derselben Aue. Der aufkommende Empirismus der Universitäten glaubt sich nichts zu vergeben, wenn er bei den Alchimisten in die Lehre geht. Die Hermetiker andrerseits brechen ihr pythagoreisches Schweigen und sind enthusiastisch bereit, vor aller Öffentlichkeit ihre Erkenntnisse auszubreiten.[280] Beide Lager eint die Basis der „Erfahrungswissenschaft" und die Front gegen den Aristotelismus, gegen die dogmatische Schulphilosophie.

Beobachten wir zunächst die Tendenz von der Universität zur Hermetik hin. Hier ist in erster Linie der Name Herman Boerhaaves zu nennen, des Leidener Mediziners und Chemikers, der zu den wissenschaftlichen Leuchten des frühen Empirismus zu zählen ist. Dies und seinen „Pyrrhonismus", also seinen Skeptizismus, hat Paul Hazard hervorgehoben.[281] In Goethes Autobiographie fällt Boerhaaves Name so, als werde mit dem Studium seiner Schriften die Abwendung des jungen Rekonvaleszenten vom okkulten Bereich erkennbar: „Indessen zog mich doch das chemische Kompendium des Boerhaave gewaltig an und verleitete mich, mehrere Schriften dieses Mannes zu lesen, wodurch ich denn, da ohnehin meine langwierige Krankheit mich dem Ärztlichen näher gebracht hatte, eine Anleitung fand, auch die Aphorismen dieses trefflichen Mannes zu studieren, die ich mir gern in den Sinn und ins Gedächtnis einprägen mochte."[282] Die Goethe-Forschung hat bei diesem Schlußpunkt von Goethes okkulten Lektüren allzu lange gewissermaßen erleichtert aufgeatmet.[283] Völlig zu Unrecht! Denn der wiedergenesende Frankfurter Goethe studierte hier einen Kronzeugen seiner hermetischen Interessen. Nicht nur, daß – wie bereits Werner Saenger bemerkt hat – Boerhaave die vier hermetischen Elemente, Feuer, Luft, Wasser

und Erde, zur Grundlage seiner Chemie machte. Nicht nur, daß er in seiner *materia medica* von Medizinen der Verdickung und solchen der Verdünnung spricht, Wärme und Kälte einander entgegensetzt. Er war sich seiner Abhängigkeit von vielen Anschauungen der Alchimisten auch völlig bewußt, mehr noch: er sprach sie öffentlich aus. Die hermetisch gesinnten Naturforscher des 18. Jahrhunderts berufen sich auf Boerhaave daher häufig. Mit Stolz verweisen sie auf die „Schutzschrift", die der große Empirist der hermetischen Kunst geschrieben hatte und in der man immerhin Worte wie diese lesen konnte: „Unter allen physikalischen Schriftstellern, die mir bis jetzt zu Gesicht gekommen sind, habe ich noch keine angetroffen, die die Natur der Körper und ihre verwandelnde Kraft tiefer erforscht und deutlicher erklärt hätten als die Alchimisten." Noch 1775 erscheint diese Schrift Boerhaaves in neuer Übersetzung, und der Marburger Medizinprofessor F. J. W. Schröder ist ihr Herausgeber. Der Hallesche Naturwissenschaftler Johann Peter Eberhardt muß sich in seinen *Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben und der Magie* (1778) dazu herbeilassen, Boerhaaves Worte seitenlang zu zitieren, um dem übersteigernden Mißbrauch entgegenzutreten, den die neuerstarkenden Hermetiker zu dieser Zeit mit der Fama einer solchen Schrift begreiflicherweise trieben.[284] Wenn ein Boerhaave aber die Alchimie gegen den Vorwurf der „alten Weiberhistörgen, Fabeln und Hirngespinste" in Schutz nahm, so ist leicht zu ermessen, wie sicher sich nicht nur die Artisten in ihren hermetischen Bezirken fühlen mußten, sondern wieviel Argumente auch jene Gebildeten auf ihrer Seite wußten, die sich auf hermetische Vorstellungen von näher oder ferner einließen.[285]

Ein Beispiel für die Bereitschaft der Universitätswissenschaft, sich von hermetischen Vorstellungen anregen zu lassen, ist auch die Medizin der aufblühenden Alma mater von Halle. Dort wirkte Georg Ernst Stahl, dessen Ruhm kaum hinter dem Boerhaaves zurückstand.[286] Stahl war davon überzeugt, daß alle Krankheiten zugleich Erkrankungen der Seele seien. Er fand damit zu einer Art von *Archaeus*-Vorstellung, die wohl nicht bloß seinen eigenen religiösen Sinn befriedigte, sondern auch scharenweise die religiösen Geister zur Immatrikulation nach Halle zog. Fast alle Ärzte, von denen wir im Umkreis des jungen Goethe noch hören werden, haben entsprechend in Halle studiert. Aber Stahl kam auch in Einzelheiten hermetischen Gedanken nahe – etwa wenn er die Salze als gemischte Wesen aus Wasser und Erde ansprach. Über eine solche Ansicht konnten die Hermetiker nur hochbefriedigt sein. Sie bestätigte die Polarität von Wasser und Erde, sie bestätigte auch die Auffassung vom Salz als dem Vermittler zwischen Himmlisch und Irdisch. Wie viele Studenten Stahls mochten daraus die Erlaubnis herleiten, noch kühner in den Spuren der Hermetiker zu wandeln?[287] – Stahls Schüler Johann Juncker jedenfalls sympathisierte aufs befremdlichste mit der hermetischen Kunst. Sogar in der *Histoire de la philosophie hermétique* von Lenglet du Fresnoy finden wir zwei Schriften Junckers genannt, im Bücherkatalog des dritten Bandes, nämlich den „Conspectus Chimiae Theore-

tico-Practicae, ex dogmatibus Becheri et Stahlii" (Halle 1730) und die „Dissertatio de Arcano Tartari" (Halle 1733).[288] Bezeichnenderweise wurde Juncker dann zum Doktorvater sowohl Oetingers als auch von Goethes ‚Lebensretter', dem hermetischen Dr. Metz.[289] Auch als der Boerhaave-Übersetzer F. J. W. Schröder 1750 nach Halle kam, hatte er, wie er selbst berichtet, eine Empfehlung an Johann Juncker, „einen der berühmtesten Stahlischen Anhänger" bei sich.[290] Er scheint für seine Spezialität bekannt gewesen zu sein.

Letzte Spuren hermetischer Einflüsse in der deutschen Universitätsmedizin zeigen sich noch am Übergang zum 19. Jahrhundert in den Erörterungen um die Lehre von der *Lebenskraft*, – ein Begriff, in welchem wir den ehrlich gewordenen Archaeus zu sehen haben. Schlagen wir ein zeitgenössisches Lehrbuch wie das von Roose aus dem Jahre 1797 auf, so finden wir die ursprünglich hermetischen Begriffe der „Zusammenziehung", des „Äthers" und des „Wirkungskreises" schon völlig in vernünftige Theorie einbezogen.[291]

Halle war die Hochburg des Pietismus. Wie stark auch dieser noch im alchimistischen Denken befangen blieb, und zwar unter den Augen, ja wohl sogar mit dem Wohlwollen der Fakultät (denn Johann Juncker war lange Zeit Regius des Waisenhauses und des Pädagogiums)[292], das lehrt die Geschichte der *Medicamenten Expedition* des Halleschen Waisenhauses. Ihr Begründer, ein Dr. Christian Friedrich Richter (1676–1711), hatte in Halle Theologie und Medizin studiert, wurde schon früh als Arzt bei den Franckeschen Stiftungen angestellt und erhielt in dieser Eigenschaft im Jahre 1700 von einem Dr. Fischer einige Geheimrezepte, kurz danach von einem Kranken namens Burgstaller mehrere Manuskripte alchimistischen Inhalts vermacht. Es befand sich in diesen Papieren unter anderem eine Anweisung zur Herstellung eines „Trinkgolds". Der fromme Francke, dem dies hinterbracht wurde, sah darin eine göttliche Fügung, und fortan wurden in einem eigens eingerichteten Laboratorium nach solchen Rezepten Medikamente hergestellt und vertrieben. Mit großem finanziellem Erfolg, und das nimmt nicht wunder. Mußten sich die bibelfesten Kranken bei der Goldtinktur dieser *essentia dulcis*, wie sie genannt wurde, doch stärkstens an das „aurum potabile" erinnert fühlen, das nicht nur der Traum der Alchimisten war, sondern das sie ja schwarz auf weiß im Alten Testament erwähnt fanden: „Und Moses nahm das Kalb, das sie gemacht hatten, und zerschmelzte es mit Feuer und zermalmte es zu Pulver, und stäubte es aufs Wasser, und gab's den Kindern Israel zu trinken" (2. Mos. 32, 20).[293] – Auch diesen Zug des zeitgenössischen Hintergrunds müssen wir mitsehen, wenn der junge Goethe in einem Brief des Jahres 1773 den Seufzer ausstößt: „Heilige Musen reicht mir das Aurum potabile, Elixir vitae aus euern Schaalen, ich verschmachte."[294]

Ein weiteres Beispiel für die fortdauernde Popularität alchimistischer Vorstellungen, die nur schwach an wissenschaftlichere Erwartungen ange-

glichen wurden, bietet der sich durch das Jahrhundert hindurch mit aller Zähigkeit haltende Glaube an ein „Universalmittel", an die *Panazee*. Ihre Möglichkeit wurde leidenschaftlich diskutiert. Eine ganze Literatur sammelte sich zum Beispiel um das Wundermittel der Franzosen d'Ailhaud, Vater und Sohn. Es erschien seit dem Anfang des Jahrhunderts auf dem Markte und wurde noch um 1770 mit größtem Erfolg verkauft. Übrigens auch in Deutschland: die „General-Niederlage für das Heilige Römische Reich und Nordeuropa samt Osteuropa und Schweiz und Elsaß" befand sich seit der zweiten Jahrhunderthälfte in Straßburg bei einem Kaufmann Lichtenberger, dessen Adresse – wie später die des jungen Goethe auch – der Fischmarkt war. Das Mittel kostete zehn „Sols", denn man mußte gleich ein Päckchen mit zehn „Prisen" abnehmen.[295] Ärzte schrieben grobe Pamphlete gegen dieses Pulver, etwa 1766 ein Dr. Stöver in Rostock. Andere Ärzte verteidigten das Medikament – so ein Anonymus im Jahr darauf: Stöver habe nur Schmähungen gegen die Ailhaudsche Universalarznei ausgestoßen, er dagegen wolle „Höflichkeit, Erfahrung, vernünftige Gründe und Wahrheiten" dagegensetzen. „Wer vermag etwas wider die Experienz? und wer kan die wunderwürdigen Würkungen leugnen, welche die Ailhaudischen Pulver in allen vier Welt-Theilen täglich hervor bringen?"[296]

Wir halten uns bei diesem Pulver so lange auf, weil es sich um ein Abführmittel handelte. Auch der junge Goethe war von Dr. Metz ja mit einem purgierenden Arcanum geheilt worden: „Eine gestörte und man dürfte wohl sagen für gewisse Momente vernichtete Verdauung brachte solche Symptome hervor, daß ich unter großen Beängstigungen das Leben zu verlieren glaubte und keine angewandten Mittel weiter etwas fruchten wollten. In diesen letzten Nöten zwang meine bedrängte Mutter mit dem größten Ungestüm den verlegnen Arzt, mit seiner Universalmedizin hervorzurücken."[297] Deren gab es noch mehrere, und sie alle nahmen für sich in Anspruch, Panazeen oder doch ein *Polychrest*, also Remedur für mehrere Krankheiten zugleich, zu sein. Ein Berliner Arzt, David Oppenheimer, der sich 1787 noch einmal sehr besonnen gegen die Universalmittel wendete, resümiert denn auch völlig eindeutig: „Nach allem, was ich von den eigentlichen Universalmitteln habe erfahren können, sind alle, welche je einigen Ruf erlangt haben, abführender Art, und zwar einige sehr heftig, andere nach und nach wirkend. So ist das Ailhaudsche Pulver und die ‚essentia miraculosa coronata' sehr stark abführend, und so ist das vor einigen Jahren berühmt gewesene philosophische Salz und das jetzt bewunderte Luftsalz gelinde abführend und auflösend."[298] Nun muß uns einfallen, daß der kranke junge Dichter ja mit einem Salz geheilt wurde, daß er mit seiner geistlichen Freundin nach einem „Luftsalz" gesucht hat, und wir können kaum mehr zweifeln, daß Dr. Metz eines dieser abführenden Salze, mag er es immer eigenhändig präpariert haben, als mystische Panazee verwendet und ausgegeben hatte.

Immerhin standen hinter den praktischen Mitteln, die wegen ihrer Wirk-

samkeit Verwunderung und Gläubigkeit auslösen mußten, doch ganz bestimmte theoretische Ansichten. D'Ailhaud erklärte sich etwa für eine einzige allgemeine Krankheitsursache – gewiß eine nützliche Theorie beim Vertrieb eines Universalmittels.[299] Aber ebenso hatten die Hermetiker alle Krankheiten auf eine Ursache zurückgeführt: auf den geschwächten, von „Fluchsideen" angeekelten Archaeus. Die praktischen Mittel mußten hier also wieder der hermetischen Theorie beträchtlichen Beistand leisten. In der Tat ist diese Wirkung festzustellen. Derselbe Johann Salomo Semler, der sich so klar gegen die religiösen Dunstschwaden der Spätrosenkreuzer aussprach, glaubte zur selben Zeit fest an die Gültigkeit der hermetischen Philosophie und daher auch an die Möglichkeit eines Universalmittels. Er veröffentlichte 1786 – auf das Jahr genau mit seiner Polemik gegen den spätrosenkreuzerischen *Hirtenbrief* zusammen – ein Libell *Von echter Hermetischer Arzeney wider falsche Maurer und Rosenkreuzer*, in welchem er ganz ungeniert hermetische Überzeugungen zum besten gibt: „Diese natürliche unendliche Fruchtbarkeit, dieser unverbrennliche, reinste Schwefel, dieses erste humidum und calidum naturale ist eben die Quelle der kräftigen Wirkung dieses Luftsalzes."[300] Und an anderer Stelle beruft er sich geradezu auf die Alchimisten: „Sie sagen, es sey das humidum und calidum naturale (sie nennen es sonst Merkur und Schwefel) in diesem Salze, das beydes nun in sich hält, vereinigt; und es helfe also gerade dem Mangel des humidi und calidi naturalis unmittelbar ab, woher alle Kranckheiten eben zuerst entstehen."[301] Der gesunde Archaeus ist hier offenbar zu einem wohltemperierten „humidum et calidum naturale" geworden. Der kranke Archaeus bedarf zu seiner Stärkung des Luftsalzes. So mochte es auch Dr. Metz seinen beiden Patienten und „Halbadepten" zugeraunt haben. Umsonst fragt Oppenheimer entsetzt: „Kann ein Mann wie Herr Doktor Semler noch an einen solchen unphilosophischen Proteus im Ernst glauben?"[302]

Wenn vernünftige und sogar aufgeklärte Theologieprofessoren wie der berühmte Semler derartige Neigungen zur Hermetik öffentlich kundgaben – wie könnte uns dann noch die Annahme abwegig erscheinen, daß auch in den breiten Kreisen der Gebildeten die hermetische Medizin und Naturwissenschaft besprochen wurde und immer wieder Kredit fand? Haben wir doch an früherem Ort schon auf Georg Forster und Thomas Sömmering hinzuweisen Gelegenheit gehabt, die sich sogar dem Kasseler Zirkel der Spätrosenkreuzer anschlossen, um zu hermetischen Geheimnissen zu gelangen.

Wir haben bisher verfolgt, wie sich die Wissenschaftler und die Gebildeten zu den hermetischen Lehren quasi herabließen. Wir müssen uns nun aber auch mit Vorgängen vertraut machen, die die Komplementärfarbe dazu liefern, nämlich mit den Anstrengungen der Hermetik, ihre Philosophie auch im Zeitalter der aufgeklärten Naturwissenschaft zu bewahren, also der neuen Erfahrungstatsachen weiterhin mit Begriffen und Deutungen auf hermetischer Grundlage Herr zu werden. Diese Dinge sind um so

wichtiger, als sie uns mit den Vorstellungen bekannt machen, die in der geglaubten Hermetik des 18. Jahrhunderts Tagesware und Tagesterminologie, also Aktualität waren. Von ihnen haben wir entsprechend erst das Vokabular zu erwarten, mit welchem die zeitgenössische Hermetik und hermetische Medizin auf den jungen Goethe eindrangen.

Daß die hermetische Naturphilosophie als Gesamtorientierung zu keiner Zeit vom Empirismus ausgelöscht werden konnte, dafür sorgte nicht nur der andere Anspruch der modernen Wissenschaft, sondern auch die Autorität manches erlauchten Namens, hinter der sich die Hermetiker verschanzen zu können glaubten. Wir haben früher bereits Charles Bonnet erwähnt. Seine Reaktualisierung der *Aurea Catena Homeri*, sein Stufenkosmos der Schöpfung vom ungeformten Stein bis zu Mensch, Engel und Gott ging weit über die hermetischen Funde der Fachberühmtheiten, der Boerhaave, Stahl und Juncker hinaus. Sie stützte in den Augen der Zeitgenossen das Ganze der hermetischen Naturansicht. Auch Leibniz, das beweist Dutoit-Membrinis *Philosophie divine*, erschien den Frommen eher als ein Kronzeuge der Hermetik denn des Empirismus, wenn man sich auch nie recht rückhaltlos mit ihm zu befreunden vermochte. Dann war da der junge Swedenborg, ein bedeutender Naturforscher und Bergtechniker, der die hermetische Influenzenlehre erneuerte und nichtsdestoweniger mit den Mitgliedern der Londoner *Royal Society* verkehrte.[303] Die Gelehrten ganz Europas kannten ihn längst, als er zur allgemeinen Verwunderung seine Karriere als Visionär und Gründer des Neuen Jerusalem fortsetzte, keineswegs nur ein Oetinger, der Theologe und Hermetiker zugleich war. Auch ein Johann Peter Eberhardt etwa, der Hallesche Medizinprofessor, schreibt freimütig: „Ich gestehe es, daß ich im Anfang nicht wagte, ein Urtheil von Swedenborg zu fällen. Ich las seine ersten Schriften und blieb zweifelhaft."[304] Schließlich wurde von den Frommen mehr und mehr selbst Newton zu den Ihren gezählt. Die Wirkung der Gravitation im Kleinsten wie im Größten, der *Äther* als das Sensorium Gottes, die Polarität der Zentralkräfte – das waren Lehren, die leicht ins Hermetische umgedeutet werden konnten. Je mehr sein Ruhm stieg, desto bekannter mußte außerdem noch werden, daß Newton ein religiöser Mann gewesen war, der sich noch im Alter mit den Rätseln der Alchimie und der Apokalypse beschäftigt hatte.[305] Seit Oetinger und über den Schweizer Obereit bis Matthias Claudius ist Newton daher ein Mann der philosophischen Frommen – weit mehr als Leibniz. Erst die romantische Generation distanzierte sich wieder von ihm.[306]

Die Partie der Hermetiker stand also noch völlig offen, Einsätze wurden noch jeden Tag auf sie gewagt. Aber nicht von der Theorie her ist der breite Neuaufschwung der hermetischen Naturanschauungen nach der Jahrhundertmitte zu verstehen. Die Unumstößlichkeit der Newtonschen Natursynthese konnte zwar das Bedürfnis nach ganzheitlicher Naturerkenntnis bestärken, ja vielleicht sogar erst wiedererwecken; die Newton für sich reklamierende Hermetik bot sich an. Es kam hinzu, daß um die Jahrhundertmit-

te Botanik und Zoologie die Physik im aktuellen Breiteninteresse überholten und zum Nachdenken über das Organische und seine „Ganzheit" aufforderten. Aber es waren doch wohl mehr praktische Erfahrungen und unerklärliche Phänomene der Experimentalwissenschaft, offenbare Sackgassen auf dem Weg des Empirismus und Mechanismus, die im Gros der Gebildeten den Umschwung der Wahrheitserwartung bewirkten.[307] Wir sehen jedenfalls, wie sich die Hermetiker des Jahrhunderts intensiv mit den Erscheinungen des Magnetismus, der Elektrizität, der Wunderheilungen, des Somnambulismus abgeben. Hier lag ja schon von der Tradition her ihre eigentliche Domäne. Und die Zeitgenossen behielten gespannt im Auge, was sich an diesen Dingen als Realität bewahrheiten mochte. Der Magnet beispielsweise war immer die magische Naturerscheinung *par excellence* gewesen. „Imago-Magia-Magnes!" hieß die geheimnisvolle Devise der Adepten.[308] Die Elektrizität, die Magnetismus bewirkt, konnte ihn nur noch rätselhafter machen. Und wie viele hermetische Postulate schienen von Magnetismus und Elektrizität Bestätigung zu erfahren! Die psychische *actio in distans* beispielsweise, also die Fernwirkung der „Imagination". Beim älteren Helmont wird sie ernsthaft besprochen. Newtons Attraktion paßte vorzüglich in diese Vorstellung, und nun auch die Elektrizität. Von der hermetischen Tradition vorausgesehen waren auch die beiden Pole des Magnets, der Gravitation, der Elektrizität. Auch die Naturerscheinungen schienen also, je weiter man sie entdeckte, der Hermetik recht zu geben. Schon Harveys Entdeckung der Systole und Diastole des Herzens konnte von den Hermetikern ja sofort aufgegriffen werden. Mit der Elektrizität befaßte sich der von Ehmann damit weit über seine geistige Bedeutung eintaxierte „Magus im Osten", der heute völlig vergessene katholische Pfarrer von Znaim in Mähren, Prokop Divisch (gest. 1765).[309] Hätte Oetinger sich von seinen Forschungen nicht so sehr imponieren lassen (aber auch die Kaiserin Maria Theresia hatte Divisch dafür geehrt) und nicht das Hauptwerk dieses Mannes zum Druck befördert, so wären dessen Person und Wirken auch für uns unerheblich. So aber erhielt Divisch erst eine geistige Wirkungssphäre. 1768 veröffentlichte Oetinger Divischs *Theorie der meteorologischen Electricität*, und er dürfte auf diese und andere Weise dafür gesorgt haben, daß man unter seinen Bekannten und Gesinnungsfreunden auf diesen Autor aufmerksam wurde. Divisch betrieb mit seiner Elektrizität bezeichnenderweise auch Heilkunde. Dabei ging er der Theorie nach gut hermetisch von einem individuellen Archaeus, einem Lebensgeist aus, den stärken oder schwächen zu können er vorgab. „Das tierische Leben wird formell gebildet durch den elektrischen Balsam der Natur, und erhalten durch die natürliche Elektrizität der Augen, das Atemholen in der Kehle und die Friktion des Blutes", schreibt Divisch. Dieses tierische Leben ist die zweite Seele des Menschen neben der göttlichen. Die tierische Seele „wirkt und besteht in dem Feuer der Natur", die „vernünftige Seele" dagegen „macht lebendig". Oetinger ist mit Divisch in diesem Punkt übrigens völlig einer

Meinung gewesen: auch er postulierte zwei Leben im Menschen. Wir sehen auch, was Oetinger sich also von Divisch versprach, wenn dieser im Anschluß an seine Seelenlehre schreibt: „Den Grund dieses Satzes erweise ich teils durch elektrische Experimente, teils aus der h. Schrift."[310] Ob Oetinger sich diese Experimente wirklich vorführen ließ, steht allerdings dahin. Er glaubte sie wohl ebenso unbesehen wie jene schaurige Geschichte, daß dieser „große Electricus" Divisch „in einer Entfernung von vielen Meilen einem Andern das elektrische Lebensfeuer aus dem Leibe gezogen" habe.[311] Zu einem katholischen Landgeistlichen passen solche Dinge entschieden nicht, und zwar nicht Oetinger, aber doch die Kirche ist an Divisch denn auch irre geworden und hat ihm das Imprimatur zu seinen magischen und elektrischen Schriften verweigert. Dies allerdings nicht, weil der Pfarrer Divisch ihr eine Seele zuwenig bewahrt hätte, sondern weil er ihr eine zuviel lehrte.[312]

Sieht man von diesen hermetischen Interessen an der Elektrizität zum jungen Goethe hin, so nehmen sich die „Feuerfunken" der Elektrisiermaschine, von welchen er im Februar 1769 an Friederike Oeser schreibt, doch ein wenig anders aus, noch mehr die lange Liste von Schriften über die Elektrizität,[313] die wir im Straßburger Teil der *Ephemeriden* finden. Ja, selbst die „blitzenden Augen", von welchen beim jungen Goethe so oft[314] im Zusammenhang mit der Lebenskraft die Rede ist, möchten wie ein hermetisches Echo anmuten, wenn wir bei Divisch von der „natürlichen Elektrizität der Augen" gehört haben.

Noch wichtiger als die Elektrizität wurde der Magnetismus für die Hermetiker des deutschen 18. Jahrhunderts. Bedenkt man, daß der Jesuit Athanasius Kircher in seiner Schrift *De arte magnetica* (1643) bereits die Helmontschen Anregungen zur therapeutischen Anwendung des Magnets aufgegriffen hatte, so scheint eine einzige hermetische Tradition nicht abgerissen zu sein, wenn um die Mitte des 18. Jahrhunderts der Jesuitenpater Max Hell (1720–1792) in Wien von neuem mit dem Magnetismus zu experimentieren und zu heilen beginnt. Hell hat in der Wissenschaftsgeschichte dann sogar eine ähnlich schillernde Berühmtheit erlangt wie sein Ordensbruder und Vorgänger Kircher, allerdings nicht auf dem Feld der Medizin. Hell war von Hause aus Astronom und als solcher Leiter der Kaiserlichen Sternwarte in Wien. Dort wirkte er in aller Unscheinbarkeit als Herausgeber astronomischer „Ephemeriden", bis ihn der König von Dänemark 1769 völlig unerwartet dazu ausersah, den Beobachtungsposten Wardoe am nördlichen Eismeer zu besetzen, als es in der internationalen wissenschaftlichen Welt darum ging, den selten so günstig wie gerade in diesem Jahr wahrzunehmenden Venus-Durchgang mit exakten Daten festzuhalten. Andere Posten wurden in Schottland und Kalifornien bezogen: es handelte sich also um ein Unternehmen, auf das die ganze gebildete Welt schaute. Hell reiste auch wirklich nach Norden, und von dieser Expedition hat uns sein Begleiter, der Pater Johann Sainovics, ein wertvolles Reisetagebuch hinterlas-

sen.[315] Allerdings war die Ausbeute der Reise kläglich. Offenbar von schlechter Sicht behindert, erfand Hell in seiner Verlegenheit willkürliche Daten, die lange Zeit Verwirrung stifteten, ehe man sie endlich als unglaubwürdig verwarf. Dies alles sei nur angeführt, um die Berühmtheit Hells schon vor und dann besonders nach der Reise zu unterstreichen. Uns geht es hier aber nicht um den Venus-Durchgang, sondern um die auch während der Nordlandreise fortgesetzten Versuche Hells, Eisenmagnete zu Heilzwecken zu benutzen. So notiert Sainovics zwischen dem 16. und 19. August 1769 in Drontheim: „Dieser Tage ließ P. Hell auch vom hiesigen Mechanikus Berlin mehrere Stahlstäbchen verfertigen, die er mit einem Magnete bestrich, um damit Versuche an Kranken zu machen, wie er sie in Wien schon so oft gemacht hatte. Berlin nahm Unterricht bei ihm."[316] Tatsächlich hatte Hell schon 1763 eine Schrift mit dem Titel *Anleitung zum nützlichen Gebrauche der künstlichen Stahlmagnete* herausgegeben.[317] Wie schnell diese Bemühungen in den Kreisen der Hermetiker bekannt wurden, mag Oetinger bezeugen, der einmal bemerkt: „Die Wurzel der Krankheiten wissen sehr wenige. Pater Hell in Wien [...] sagt, es sei ein verwirrter Magnetismus in dem Lebensgeist, der mit dem wahren Magnetismus zurechtgestellt werde. Das kommt mit Helmonts und J. Böhms Beschreibungen der Krankheiten überein, wenn schon die Ärzte es nicht einsehen wollen."[318] Das Oetinger-Zitat macht uns übrigens darauf aufmerksam, daß es sich auch bei Hells künstlichem Stahlmagneten um ein Universalmittel handelte, das eine einzige Krankheitsursache voraussetzte.

Ungleich berühmter als Hell wurde aber sein Schüler Franz Anton Mesmer (1734–1815), dessen wissenschaftliche Streitsache in manchen Augen bis heute noch nicht völlig gegen ihn entschieden worden ist. An das Quentchen Wahrheit in seinen Beobachtungen und in seiner Methode klammerte sich denn auch seit den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts die ganze hermetische Gemeinde. Seine Vorstellung vom Menschen als einem zweipoligen Magneten, durch den, am Rückgrat entlang, magnetische Ströme fließen, war ja auch völlig übereinstimmend mit allem Überlieferten. So wird Mesmer zum Bindeglied zwischen der Generation des empiristischen Eklektizismus und der Generation der Romantiker, die mit den Ärzten F. Chr. Hoffmann, J. F. Gmelin, Karl Chr. Wolfart, J. K. Passavant und J. Ennemoser die hermetischen Vorstellungen auf medizinischem Gebiet noch einmal – zum letzten Mal – sehr populär machten und dabei auch dem religiösen Denken noch einmal neuen Auftrieb gaben.[319]

Die praktische Medizin erneuert aber noch eine andere Hauptvorstellung der hermetischen Tradition, nämlich die Polarität von Konzentration und Expansion. Ricarda Huch erzählt in ihrem noch immer lesenswerten Romantik-Buch, wie sich am Krankenbett des jungen Justinus Kerner die altgewordene Medizin der Brownianer in der Gestalt des berühmten Geheimrats Weickardt (1742–1803) und die neuaufkommende magnetische Heilmethode der Romantiker, vertreten von J. F. Gmelin, begegneten.[320]

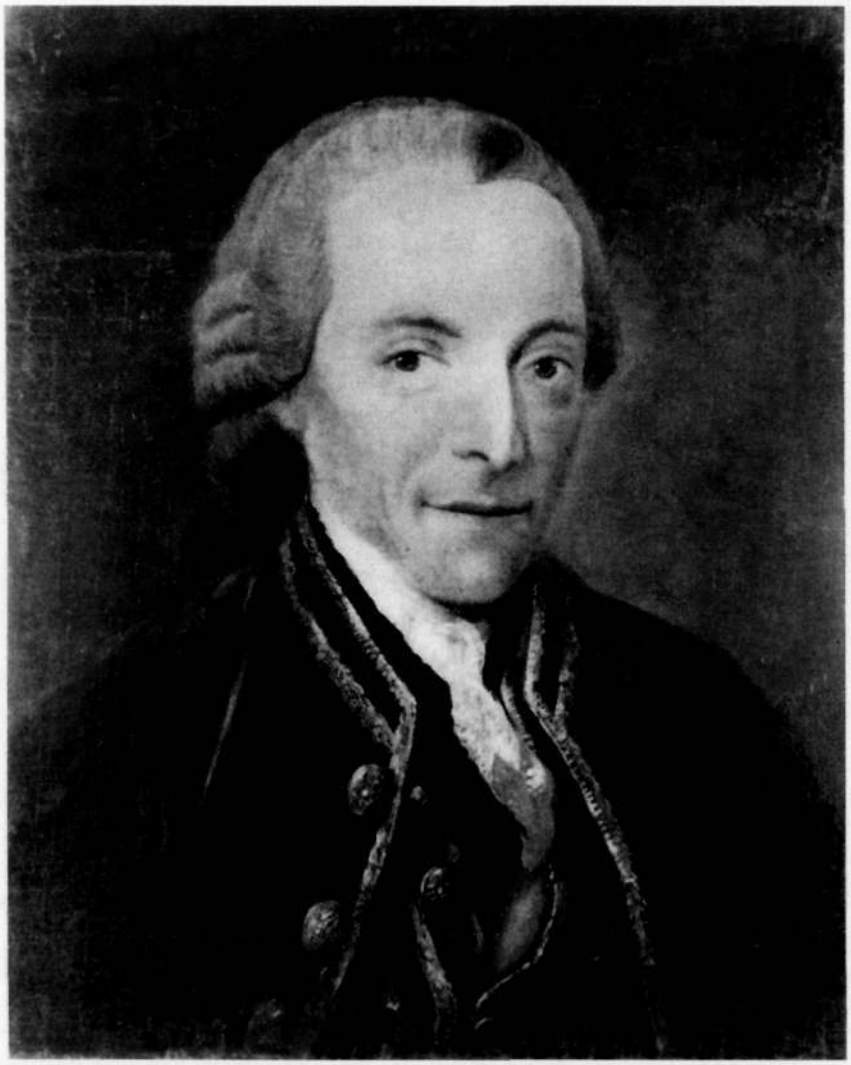
Die Brownianer schrieben sich auf den Schotten John Brown (1735-1788) zurück, der alle Krankheiten auf „sthenische" und „asthenische" zurückführte und sie entsprechend mit Kompensationen heilte. Welcher Tradition Brown mit dieser Theorie Tribut zollte, war den Zeitgenossen wohlbewußt. Carl Arnold Kortum (1745–1824), der Arzt und Verfasser der *Jobsiade*, deckte es uns in seiner *Skizze einer Zeit- und Literaturgeschichte der Arzneikunst* (1809) auf: „Übrigens ist die Brownsche Theorie weiter nichts als eine Tochter des obenbenannten Solidarsystems, ja sie hatte Ähnlichkeit mit dem ehemaligen System der methodischen Sekte, welche alles aus dem Laxo und Stricto erklären wollte."[321] Es ist nur aller Erwartung gemäß, daß die zeitgenössischen Hermetiker nun ihrerseits ebenfalls auf die antike Ärzteschule der Methodiker aufmerksam wurden. Hier war ja ganz offenbar den Krankheitszuständen eine Polarität zugrunde gelegt, die den Streit der Gegensätze paraphrasierte.

Der hermetische Arzt, der diesen Gedanken in der Mitte des deutschen 18. Jahrhunderts zu Ende dachte, war der Marburger „zweyte ordentliche Professor der Arzneykunst"[322], Friedrich Joseph Wilhelm Schröder (1733–1778), den wir bereits als Übersetzer von Boerhaaves Alchimisten-Apologie kennengelernt haben. „Hätten wir die zuerst durch erfahrung gebrochenen bahnen der aeltesten aerzte verfolget, ohne uns durch die neuern speculationen verführen zu lassen, so würden wir vielleicht durch ihre einfaeltigen theorien bey den vielen neuern entdeckungen weiter gekommen seyn. Aber die einfaeltige lehrart der alten methodischen aerzte, so gelehrt sie war, war uns nicht gelehrt genung."[323] So schreibt Schröder in seiner charakteristischen eigenwilligen Orthographie zu Beginn seiner Schrift *Von der fysikalischen theorie der empfindungen, schmerzen und schmerzstillenden mittel*, die 1764 in Quedlinburg herauskam und die er ironischerweise just dem aufrechten Johann Peter Eberhardt widmete. Und damit jeder sehe, daß Schröder „mit der einfachen lehrart der alten methodischen aerzte einig" war, legte er dann weitläufig dar: „Wir sehen und fühlen, daß die nerven weich und dennoch nicht flüssig, sondern von elastischer feuchtigkeit oder nervengeist dergestalt angefüllt und durchdrungen sind, dass sie davon ganz aufgetrieben und angestrenget (stricti) werden, ohne jedoch durch eine dehnung (tensio) angespannet zu seyn. Soll also in ihnen eine bewegung oder veränderung vorgehen, so muß nothwendig dieser ihr angestrengter zustand vermehret oder vergeringert werden."[324] Es geht Schröder also um den stärkeren Zufluß oder die Abnahme dieses „Nervengeists". Die Schmerzen der Nerven beruhen auf einer „auftreibung", die „in einer blossen anhaltenden starken anstrengung (strictio) oder zitternden expansion vom zufluß des aufgelösten nervengeists bestehet."[325] Bei der Heilung müsse es dem Arzt daher um „die zusammenziehenden und reizenden nervenzusammenschrumpfenden und die auflösenden Mittel" gehen. Damit ist Schröder schon über die Polarität der Methodiker hinaus und bei der hermetischen Polarität von Expansion und Konzentration an-

gelangt. Er führt diese dann in einer großen medizinischen Theorie näher aus, die wir in seinem Selbstreferat in Baldingers *Biographien jeztlebender Aerzte und Naturforscher* kennenlernen.[326]

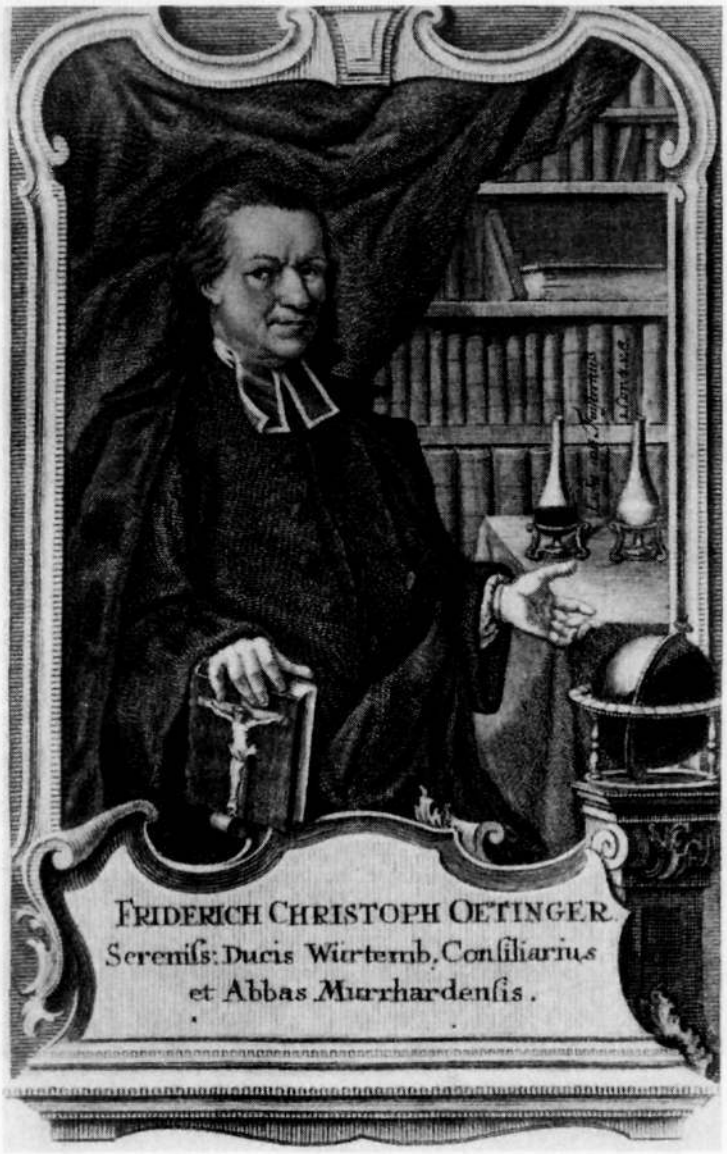
Er habe diese Lehren, so schreibt Schröder dort, schon im Jahre 1761 in einem kleinen Buch über die Milz dargelegt („de splenis usu"), und mit Selbstgefühl fügt er hinzu: „Ich halte davor, daß die darin begriffenen Sätze neu sind und mir eigenthümlich zugehören."[327] Was besagen seine Sätze? Nachdem er seine Meinung über die Funktion der Milz abgegeben hat, referiert er weiter: „Darauf gebe ich den hauptsächlichsten und wichtigsten allgemeinen Erkenntnißgrund an, welchen unsere Naturforscher bisher übersehen hatten und woraus viele Erscheinungen erklärt werden müssen, nemlich das Principium der Expansion, durch welches Bewegung, Leben, Wärme, Licht und Auflösung in der Welt geschiehet. Ich beweise, daß solches das erste wirksame Wesen in der Welt, und in seinen einzelnen Theilen einfach sey. Ich zeige, daß solches im engsten Verstande die eigentliche physikalische und bewegende Kraft sey und selbstthätig wirke, indem sie durch ihre Bewegung in den elastischen und brennbaren Körpern einen Raum ausfüllt und diese ihre eigene Bewegung in den zunächst und schnell berührten Theilen eindrückt und abspiegelt und nach mehrer oder weniger Bewegung berechnet werden muß."[328] Das ist naturphilosophische Theorie, und es ist hermetische Theorie. Wie bei den Hermetikern ist die Expansion das aktive Prinzip des Lebens und des Lichts – und zwar des natürlichen Lebens, nicht des geistlichen Gnadenlebens. Daß es sich in der Tat um die hermetische Vorstellung in wissenschaftlichem Gewand handelt, verrät Schröder wenig später mit dem Gegenprinzip: „Noch ein anderer Erkenntnißgrund und Anleitung zu Mitteln von entgegen gesetzter Art findet sich in eben demselben Tractat, nemlich das Principium der Verdichtung und des Zusammenhanges, welches aber hier nicht eigentlich erklärt worden ist. Aus ihm so wohl als aus dem Begriff der Expansion nahm ich vor die Medicin die allgemeinen Grundsätze her."[329]

Mit diesen Abschnitten seines Selbstreferats wäre uns Schröder schon wichtig genug. Denn wenn ein Professor für Arzneikunst an der Marburger Universität solche Gedanken vertreten konnte, so läßt sich ermessen, wie durchschwängert von den hermetischen Grundvorstellungen die damalige wissenschaftliche Welt Deutschlands noch oder schon wieder war. Aber Schröder entwickelt eine weitere Betrachtung, die uns ebensowichtig sein muß wie die bisherigen. Sie betrifft das Problem des eklektischen Philosophierens selbst, das eigentlich erst jetzt, nach 1750, bei der allgemeinen Tendenz nach ganzheitlicher Orientierung auftauchen und bewußt werden muß. Die Vielfalt der Meinungen, selbst wenn diese eklektisch miteinander in Analogie gesetzt werden konnten, stellte doch die Frage, wie sich diese Vielfalt zu der einen Wahrheit verhalte. Wenn die analoge Vielfalt nicht ihrerseits wieder ein System hervorbrachte – wie bei den Vermittlungsversuchen eines Leibniz – und damit von neuem an einen einzelnen Kopf und



Friedrich Joseph Wilhelm Schröder (1733–1778)
Ölgemälde von Benjamin Calau, 1770, Gleimhaus Halberstadt

Medizinprofessor in Marburg, Hermetiker und Rosenkreuzer. Schröder war, besonders in jungen Jahren, auch dichterisch produktiv, wobei sich religiöse Empfindsamkeit und Naturempfindsamkeit unreif mischten. Wesentlicher sind seine *Anmerkungen von der lyrischen Poesie,* die manche Idee des jungen Herder vorwegnehmen.



Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782)
Stich von Jakob Andreas Friedrich aus dem Jahre 1767,
Österreichische Nationalbibliothek Wien

Schwäbischer Pietist, Hermetiker und Alchimist. Seine Schriften gehörten zur bevorzugten Lektüre der Susanna Katharina von Klettenberg. „Er, der ins ungeheure Ganze / Mit scharfem Seheraug' geblickt", rühmte ihn sein Landsmann Schubart überschwenglich. In dieses „Ganze" führten Oetinger – wie auch das Bild zeigt – Bibel, Natur und Chemie.

seine Erkenntnisfähigkeit gebunden war, so blieb nur der vage Begriff einer perennierenden „philosophia sacra", dem Oetinger anhing, indem er darauf verzichtete, das Wesen der Welt bis „in die atomos" zu erkennen; oder – noch vager – des „alten Wahren", von welchem bekanntlich spät noch Goethe sprach. Andrerseits bestand gerade der Anspruch dieser frommen Popularphilosophie darin, daß die Welt von höchster Einheitlichkeit der Konstruktion, daß sie ein schöner Kosmos und als solcher zu erkennen sei. Wie war aus dem Paradox herauszukommen, daß das göttliche System der Welt nicht in ein menschliches System des Philosophierens zu zwingen war?

Bei Schröder tritt dieses typisch eklektische (und als eklektisches zugleich hermetische) Problem in aller Ausführlichkeit auf. „Wir leben in einer Zeit", stellt Schröder fest, „wo man die Unhinlänglichkeit und Unschicklichkeit der menschlichen Lehrgebäude einsiehet und sich nicht mehr wie ehedem nur an das System e i n e s Mannes bindet, da unmöglich das System eines Mannes das System der Natur seyn kann."[330] Die Allgemeinheit der Natur wird mit aller Selbstverständlichkeit gegen die Beschränktheit des Einzelsubjekts ausgespielt. Also überhaupt keine Systematik? Auch dagegen wendet sich Schröder: „Aber zugleich wird diese Art zu denken von Einigen auf der andern Seite übertrieben, welche gar nicht systematisch denken wollen, weil man gezeigt hat, daß das Systematische den Wissenschaften hinderlich und gefährlich geworden ist. Jeder von den bisherigen großen Lehrern in der Arzneykunde hat einen neuen Erkenntnißgrund in unserer Wissenschaft entdekt [...]. So bald jemand bey einem einzelnen Stücke dieser an sich wahren Erkenntnißgründe stehen bleiben und solche auf alles, was vorkommt, zum Erklären anwenden will, so entstehet ein fehlerhaftes System, eines einzelnen Mannes, voller Hypothesen und Hirngespinnste. Das ist nicht das wahre System der Natur. Wollte ich meinen Grundsatz der Expansion, ob er gleich sehr allgemein ist, auf alles anwenden, so würde ich zwar vielleicht bald ein System errichten können, welches man das meinige nennen würde, aber es würde deswegen nicht wahr seyn, indem es nicht das System der Natur seyn würde, welche mehr als eine Art der Kräfte und Wirkungen hat." Indessen kann das auch für Schröder nicht der Weisheit letzter Schluß sein: „Dennoch ist es gewiß, daß die Natur systematisch und nach unveränderlichen Gesetzen eingerichtet ist, welche wir überhaupt alle ergründen und in der Erklärung derselben anwenden müssen, und also können wir ohne System hier nicht fertig werden."[331] Hiermit ist die Paradoxie, an der auch – es wurde im Kapitel I dargestellt – der junge Goethe gegrübelt hatte, voll ausgesprochen: jedes menschliche System bleibt partikular, allgemein ist allein das der Natur *immanent* einwohnende System, das aber über das menschliche Begriffsvermögen geht. Wie zieht sich nun Schröder aus dem Dilemma? Wir sehen an seinem Beispiel erst, wie konsequent und tief Goethe das Problem erfaßte. Denn was Schröder feilhält, sind verworrene Ausflüchte. Er schreibt: „Ein

jeder nachdenkende Kopf muß, wenn wir ihm dazu nur einige Anleitung geben, sich selbst das einzige wahre System formiren können und es für das ganze System der Natur selbst anerkennen können."[332] Hier ist es wieder, das „einzige wahre System", das Goethes theologische Jugendschriften so entschieden ablehnen. So sollte also, nachdem eben gesagt wurde, daß das System der Natur niemand voll begreifbar ist, nun jeder Schüler imstande sein, dieses System sich zu „formiren"? In der Tat verzweifelt Schröder – der ja seine hermetischen Lehren in der Hinterhand hält – am Existieren und an der Formulierbarkeit eines universalen Natursystems durchaus nicht. Fährt er doch fort: „Wer gar nicht systematisch denken kann, der bleibe von der Erforschung der Geheimnisse der Natur weg und begnüge sich mit dem, was er von Arcanisten erlernt."[333] Man sieht: hier steht im Grunde Theorie gegen Praxis, Philosophie gegen goldmacherisches Probieren, Hermetik gegen bloße Alchimie. Eine Front von Hermetik gegen Naturwissenschaft wird dagegen kaum sichtbar.

Da Schröder für sich selbst in Anspruch nimmt, systematisch denken zu können, ist es nur konsequent, wenn er nun doch noch die Grundzüge des „einzigen wahren" Natursystems darlegt. Dabei beweist sich wieder, daß Schröder durchweg die hermetischen Begriffe in medizinische Theorie zu transformieren und zu verwissenschaftlichen trachtet. Die beiden Seelen Divischs und Oetingers scheint auch Schröder zu kennen, und zur Grundlage der medizinischen Forschung macht er die tierische Seele. „In der Arzneykunst muß man den Unterschied aller derjenigen Kräfte kennen, welche zusammen das thierische Leben und Natur ausmachen [...]. Es kommt nun darauf an, zu zeigen, wie vielerley reell unterschiedene Kräfte in der Welt wirklich vorhanden sind, um eben so viel allgemeine Principia der Naturlehre zu finden, und ebenso nachher in der Medicin. Jedermann siehet, daß, wenn dieses zu zeigen möglich ist, das einzige wahre System der Naturlehre und Arzeneywissenschaft gefunden wäre."[334] Diesem Programm wird man grundsätzlich auch vom Standpunkt der exakten Wissenschaft zustimmen können. Aber Schröder schlägt dann eine deduktive Bahn ein, die sogleich zeigt, wie grundverschieden seine Position von der des empirischen Forschens ist. Die Kräfte, die Schröder kennenlernen will, sind offenbar mehr hypostasierte Begriffe einer dynamischen Naturphilosophie denn empirisch feststellbare Wirkungen: „Ich gedenke mir die Kräfte zwiefach. Sie sind entweder freye und also einfache, oder gebunden und zusammenhängende [...]. Die freyen oder einfachen Kräfte unterscheide ich folgendergestalt, daß einige ganz ohne alle Berührung frey durch Ideen und Abbildungen ihrer Bewegungen wirken und hierdurch vor andern sich bewußt sind."[335] Anscheinend handelt es sich hier um die reinen Geistkräfte der Imagination, oder denn um die göttlichen *Selbstbewegungskräfte*, wie das Jahrhundert zu sagen liebte. Anders aber sind die Kräfte, die „zugleich eine abwechselnde schnelle Berührung leiden und mit ihrer Bewegung einen Raum ausfüllen können. Diese letztere nenne ich die bewegenden expandi-

rende Kräfte und habe anderswo ihr Daseyn mit Gründen erwiesen."[336] Die zweite Art der Kräfte ist also das, was Schröder unter dem Begriff der Expansion dem Licht und der Wärme zugeschrieben hatte. Es sind offenbar keine göttlichen Kräfte an sich mehr, sondern Kräfte, die vom Göttlichen bewirkt werden. Unter den irdischen Kräften, die gebunden sind, muß Schröder nun noch einmal eine Unterscheidung vornehmen, denn den expansiven Kräften stehen die konzentrierten gegenüber. Das liest sich in Schröders Worten so: „Das Zusammenhangende Gebundene hängt entweder durch seine eigene Kraft zusammen, oder ist zugleich durch unsere Gewalt zusammengedruckt. Jenes nenne ich mit Recht die eigentliche zusammenhängende Kraft, welcher ich auch die Flüssigkeit und andere daher fliessende Eigenschaften, ja selbst ein gewisses Leben oder Selbstthätigkeit zuschreibe. Das gewaltsamer Weise Zusammengedruckte nenne ich die todte Kraft, den Ursprung des compacten, dichten und eigne ihm ausser der Undurchdringlichkeit nichts als die Trägheit und Vermehrung der andern Kräfte zu."[337] Und nun wird Schröder vollends hermetisch, wenn er die Körper als „mixta" aus den expansiven und konzentrierten Kräften beschreibt: „Da der Körper, welchem ich an sich nichts als die Kraft des Widerstandes zuschreibe, ein vermischtes Wesen ist, so muß er aus jenen unvermischten Materien [Kräften?] entstanden seyn, und also auch von ihnen nach meiner Lehre wohl unterschieden werden."[338] So verwaschen diese Beweisführung anmutet: deutlich ist doch, daß hier das hermetische Prozeßdenken, die Vermittlung und Mischung der Gegensätze, im Hintergrund steht.

Einmal in Fahrt gekommen, gibt Schröder nun auch noch die obersten seiner Begriffe preis. Allesamt stammen sie wieder von den Vorstellungen der hermetischen Tradition ab. „Es sey mir erlaubt noch einige der allgemeinsten Grundsätze der Naturlehre anzuführen und einige neue Erklärungen hinzuzufügen. Die wichtigsten Erklärungen sind die Begriffe, welche ich vom Leben, von der ideellen geistigen Wirkung, vom Zusammenhange, von der Tendenz, Expansion, Fixation und Verdichtung, von der Concentration der Kräfte in einem Puncte, von der Leichtigkeit und verschiedenen Schätzung verschiedner Kräfte, gegeben zu haben glaube [...]. Die ideelle geistige Wirkung unterscheide ich dadurch von der physicalischen, daß jene ohne Berührungen durch blosse Abspiegelungen und Bewegungen in einer eigenen dazu bestimmten Kraft, welche ich die bildliche, vorstellende, und Geist nenne, hervorgebracht wird und alsdenn auch physicalisch oder durch Berührung auf die Körper wirket und zugleich die in ihnen befindlichen expandirenden Kräfte in eine vermehrte Bewegung setzet."[339] Ist das die *Imagination* als fernwirkende Kraft? So schwer sie uns Heutigen zu verstehen ist – damals war sie Tagesgespräch. Sie entspricht ziemlich genau dem „Fluid" Franz Anton Mesmers: „Das in einem Körper wirkende Grundwesen", läßt sich Mesmer einmal aus, „ist ein unsichtbares Feuer, das keinem der gewöhnlichen Sinne fühlbar wird. Dieses Feuer kann

in einem Individuum hervorgerufen und entflammt werden, indem man die Einwirkungsmittel" – das ist Schröders ideelle geistige Wirkung – „des Naturmagnetismus bis zu dem Grad vereiniget und concentrirt, daß dieses Feuer dadurch hervorgebracht werden kann."[340] Schröder dürfte die Stahlstäbchen des Paters Hell gekannt haben. Er wird sich mit dieser Wiener Heilmethode seine Theorie illustriert haben. Und auch Divischs „Lebensgeist" klingt durch Mesmers Ausführungen durch, wird also gleicherweise bei Schröder seinen Platz gefunden haben.

Aber hören wir Schröder weiter an: „Aus dem Grunde der Expansion, welche ich billig (als selbstthätig) von der Extension unterscheide, erkläre ich auch die Leichtigkeit, welche von der Bewegung nur herrührt; da gegentheils die Schwere von einem bloßen Druck und Tendenz herkommt und von der todten Kraft vermehrt wird."[341] Expansion wird hier zur Leichtigkeit einer selbstbewegten Kraft; Konzentration ist – als Druck und Tendenz – die Schwere; die Tendenz selber scheint die der erhebenden Leichtigkeit unfähige Richtung Luzifers zu sein, die keine Bewegung, sondern nur mehr Druck ist. Dazu stimmt, wenn Schröder anfügt: „Der Grund der Schwere wird von mir weiter aus der zusammenhängenden Kraft und Concentration erklärt."[342] Und noch der „Punct" deutet auf die falsche Richtung Luzifers, wenn Schröder erläutert: „In dem Begriff der Tendenz unterscheide ich mich von den Naturlehrern [...], da doch der Begriff einer Tendenz einen gewissen Punct voraussetzt, wohin eine Kraft gerichtet ist."[343]

Zum Schluß postuliert Schröder dann noch das hermetische Grundphilosophem: „Außerdem [...] setze ich den allgemeinen Grundsatz hier feste, nach welchem die Welt gebauet ist und in allen materiellen Theilen zusammenhängt. Dieses ist das Gesetz der Gleichartigkeit oder der daher allein entstehenden Ordnung."[344] Wir stoßen hier auf das *Analogieprinzip* als das Organisationsgesetz aller Lebensphänomene. Es beweist, daß bei Schröder die Hermetik nach ihrem ganzen Anspruch neubelebt werden soll. Mit etwas schlechtem Gewissen setzt Schröder allerdings die Verheißung hinzu, dieses Analogieprinzip sei für den Naturwissenschaftler höchst „nützlich". „Denn daraus läßt sich besonders die verschiedene Mischung und Wirkung der körperlichen Kräfte begreifen, nebst der Fixation, Verdichtung und dem Zusammenziehen oder Tendenz gewisser Körper in einem Punct." Das verstehe, wer will!

Liest man dieses Selbstreferat, so ist jenseits jedes Zweifels, daß Schröder vom synthetischen Denken der Hermetik herkommt, jedoch versucht, auf eine verquälte Weise pseudowissenschaftlich zu induzieren, indem er die zu seinen Ansichten gehörige Deduktion einfach auf den Kopf stellt: was rechtens an den Anfang gehört, manipuliert er ans Ende seiner Ausführungen. Indessen ist es ihm nicht gelungen, der strengen Wissenschaft zu imponieren. Baldinger jedenfalls schreibt zum Beschluß dieses Selbstreferats: „Ich habe mit Fleiß die eigne Worte des Hrn. Prof. größtentheils beybehal-

ten, ohne im übrigen an dessen Lehren Antheil zu nehmen."[345] Den wirklichen Geist, der in Schröders Studierstube wehte, konnte allerdings nur derjenige erkennen, der wußte, daß dieser Professor auch Bruder Redner in einer Marburger Maurerloge war und dabei – wie wir aus Strieders *Hessischer Gelehrten- und Schriftstellergeschichte* allerdings nicht erfahren – auch einmal zu dem Thema fand: „Num vita et natura Dei triuna cognitione physica quodammodo possit illustrari?"[346] Wenn das Leben und die Natur des dreieinigen Gottes durch die Physik erhellt werden sollte, so war der hermetische Prozeß der sich streitenden und versöhnenden Gegensätze bestimmt nicht weit – so wenig wie er es in Schröders Selbstreferat ist.

Welches sind also die Hauptvorstellungen dieser sich als vernünftig verstehenden Hermetik? Obenan steht das Begriffspaar von Expansion und Konzentration. Die Schwere ist gleichbedeutend mit der Tendenz des Körpers zur Konzentration, das heißt in einen Punkt zusammengedrückt zu werden, und zwar als tote Kraft. Dagegen ist Flüssigkeit und Leichtigkeit eine Wirkung der Expansion, die von freien Kräften im Körper bewirkt wird. Und schließlich kennt Schröder noch eine magische Kraft, die völlig frei von Materie als „ideelle geistige Wirkung" festzustellen sei – die magnetische und elektrische Kraft als die eigentlich freie und einfache und – wir dürfen es hinzufügen – göttliche Kraft. Das sind die traditionellen hermetischen Vorstellungen, die wir, nur nicht so modern aufdrapiert, auch bei Samuel Richter oder bei Johann Baptista van Helmont nachweisen können. Aber dies eben ist das Entscheidende: daß ihre Deutung von der Newtonschen Gravitationslehre einerseits und dem eben aufkommenden Wiener Magnetismus andrerseits erhärtet zu sein glaubt. Ob uns Späteren dies absurd erscheint oder nicht: fest steht damit jedenfalls, daß sich die Hermetiker auch im späteren 18. Jahrhundert noch auf der Höhe der zeitgenössischen Erkenntnis zu befinden meinten. Und dies, um das wenigste zu sagen. Wenn wir ihren Zeitschriftentiteln glauben wollen, so fühlten sie sich der empirischen Naturwissenschaft eher überlegen. Schröder gab 1775–1776 eine *Neue Sammlung der Bibliothek für die höhere [!] Naturwissenschaft und Chemie* heraus.[347] In Tübingen erschien in den achtziger Jahren ein *Magazin für die höhere [!] Naturwissenschaft*, in welchem der als Rosenkreuzer geltende hessen-darmstädtische Leibarzt, der Hofrath Friedrich Rudolph Schmidt, über „allgemeine Auflösungsmittel" schrieb.[348] Als Kortum seine „Hermetische Gesellschaft" fingierte, kündigte er sie der Öffentlichkeit mit einem Aufsatz „Höhere Chemie" an.[349] Diese Beispiele zeigen, wohin das Bedürfnis der Zeit ging. Und wenn die Saat dann auch erst mit der Naturphilosophie des jungen Schelling und ihrem großen Erfolg aufging – den Samen streute eben der hermetische Geist aus, der dreißig Jahre früher schon einen Friedrich Joseph Wilhelm Schröder, der mit Schelling sämtliche Vornamen teilte, inspiriert hatte.

3. *Oetingers „philosophia sacra" als hermetische „philosophia perennis"*

Was Schröder in Marburg tastend und auf dem begrenzten Gebiet der Medizin anstrebte, eine Aktualisierung der hermetischen Traditionen unter Einschluß der jüngsten naturwissenschaftlichen Entdeckungen, das machte das Lebenswerk Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782) aus, und zwar auf breitester Front eines ebenso rastlosen wie sich eklektisch verzettelnden Wissensdranges. Der Keimpunkt von Oetingers wissenschaftlichen und schriftstellerischen Bemühungen war ein ganz einfacher, naiver Gedanke. Er wollte – auf dem Boden der Verbalinspiration stehend – der Begrifflichkeit der Heiligen Schrift nachspüren. Wenn in ihren Worten die göttliche eine Wahrheit lag, so mußte hinter der Aussage ein geheimer systematischer Zusammenhang, eine heilige Philosophie zu finden sein. Besonders die weltnahen salomonischen Bücher versprachen solchen Aufschluß. Diese verborgene Philosophie aufzuschließen, wurde er nie müde. Er nannte sie auch ausdrücklich – und von früh an – „philosophia sacra" oder deutsch „heilige Philosophie"[350], obwohl seine Absicht zunächst (und in der Resignation seines Lebensendes erneut) wohl lediglich auf die rechten philosophischen Begriffe, auf ein Vokabularium gerichtet war. Er wollte eigentlich nur – wie er in seiner Selbstbiographie treffend sagt – „die Theologie ab ovo studieren".[351] An seine theologischen Studien im engeren Sinn hängte er daher, offenbar in der Hoffnung auf den begrifflichen Zusammenhang der alttestamentlichen und der späteren jüdischen Schriften, einige Jahre eines ausgedehnten Forschens in kabbalistischen Büchern an, zu welchem Zwecke er sich überall Lehrer suchte: in Frankfurt einen Kappel Hecht, in Halle einen Lektor Bernhard, in Jena einen „Rath Fende", in Leipzig den Verfasser des *Spinozismus im Judentum*, den gelehrten J. G. Wachter.[352] In Halle gedachte er dann auch über seine „philosophia sacra", die er zu diesem Zeitpunkt bezeichnenderweise noch „philosophia sacra cabbalistica" nannte, akademische Vorlesungen zu halten.[353] Es scheint nicht dazu gekommen zu sein.

Von Kappel Hecht auf Jakob Böhme verwiesen, der „noch viel deutlicher von der Kabbala rede als [das kabbalistische Buch] Sohar"[354], machte Oetinger sich aber auch schon früh über die christliche Mystik und Theosophie, die ja bei allen Frommen der Zeit im Gespräch war. Auch mit diesem Anlauf blieb Oetinger, wie man sieht, seinem Versuch treu, der Wahrheit durch inspirierte Schriften nahezukommen. Sein früher Lieblingsbegriff, den er aus der Schrift schöpfen zu können meinte und den er wohl beim älteren Helmont kennengelernt hatte, wurde die „Zentralerkenntnis".[355] Obwohl er sich mit diesem Begriff für immer vom strengen Wissen schied, will er nun doch auf wissenschaftlichem, analytischem Wege die Inspirierten verstehen, ihre Reden vergleichen, ihre gelallten Worte systematisieren. Er postuliert im Anschluß an 1. Korintherbrief 12, 8 eine doppelte Erkenntnis, den „Geist der Weisheit", worunter er die Zentralerkenntnis versteht, und

den „Geist der Erkenntnis", den er auch „Experimental-Erkenntnis" nennt. Den zweiten dieser beiden Wege schlägt er selbst ein, aber nur um den Früchten des ersten, wo immer er sie zu finden glaubt, nachzujagen. Dieser Weg wird geradezu zum Selbstverständnis seines Eklektizismus: „So laßt uns wenigstens um diese [Erkenntnis] bitten, daß wir jene damit prüfen können."[356] Daß damit zwei konkurrierende Instanzen der Wahrheit inthronisiert waren, Autorität und Vernunft, hat Oetinger nie anerkannt. Er bestand auf ihrem Konsensus. Der frühe Versuch einer kabbalistischen *philosophia sacra* führte indessen zu keinem Resultat. Mit allen kabbalistischen, mystischen und schließlich auch alchimistischen Kenntnissen wurde die Kluft zwischen den biblischen Begriffen und der zeitgenössischen Wissenschaft und Philosophie nur immer größer. Wieder zurück in Württemberg gesteht der junge Magister seinem Lehrer Bengel, daß er „wegen der Wissenschaften in eine fast gänzliche Desperation" verfallen sei und „nichts als die heilige Schrift lesen" wolle.[357] Seinem Freund Steinhofer klagt er zur gleichen Zeit (oder wenig später), 1737: „Mein Philosophieren und analytischer Weg macht mich sehr gebeugt und klein."[358] Da erteilt Bengel einen Rat, der in Oetingers geistigem Werdegang Epoche macht. „Bengel [...] refutierte meine Verlegenheit mit Erzehlung wie Origenes seine Auditores, absonderlich den Gregorium Thaumaturgum, bekehrt, nehmlich durch die Disciplinen der Astronomie, der Cosmologie, Logic und andere Natur-Erkenntnisse neben der H. Schrift [...]. Da fing ich mit größtem Fleiß an, die Grund-Ideen der Alten von dem Leben, sowohl der vegetabilischen, animalischen und mineralischen Dinge, als auch von dem Leben der vernünftigen Seele zu studiren und brachte damit 30 Jahre una serie zu."[359]

Ein vermittelnder Zwischenbereich zwischen der geistlichen Begriffswelt der Mystik und dem weltlichen Wissen tat sich auf: die antike Naturlehre. In ihr suchte Oetinger nun sein philosophisches Heil. Das mußte aber, wie die Dinge im 18. Jahrhundert lagen, Oetingers „philosophia sacra" bald in hermetische Bahnen lenken. Zu sehr hatten sich die Hermetiker eines Hippokrates, eines Heraklit, eines Demokrit, ja auch Platons und der Platonisten bemächtigt, als daß dieses Studium der antiken Physik mehr als eine Durchgangsstation hätte werden können. Die Bedeutung von Bengels Rat liegt daher darin, daß aus der kabbalistischen „philosophia sacra", nachdem einmal die geistliche Sphäre inspirierter Schriften verlassen war, über kurz oder lang eine hermetische „philosophia sacra" werden mußte – oder besser gesagt: eine hermetische *philosophia perennis*, da diese heilige Philosophie sich nun ja nur noch auf den einhelligen Konsens antiken, christlichen und hermetischen Denkens stützte. Gab Oetinger damit seine „Zentralerkenntnis" auf? Es mußte schwierig werden, die mystische Inspiration weiterhin zur Hauptquelle der rechten Begriffe zu machen. Aber Oetinger scheute auch davor nicht zurück. „Sokrates und Plato hatten die centralische Erkenntniß der Natur auch."[360] Und an einer anderen Stelle postuliert er wie zur Verteidigung dieses Satzes: „Die Centralerkenntnis ist der

höchste Grad des allgemeinen Wahrheitsgefühls. Sie ist aus der creatione prima, nicht aus der neuen Geburt."[361]

Damit war die Erkenntnis hinfort kaum viel weniger mystisch getönt, jedoch unwiderruflich säkularisiert, zugleich die Schrift ihrer alleinigen hermeneutischen Bedeutung für die philosophische Erschließung der Natur – und das war der Ausgangspunkt Oetingers gewesen – beraubt. Entsprechend heißt es dann auch am Ende von Oetingers Leben und am Ende der Vorrede des (nach einem 1758 liegengebliebenen Versuch) zuletzt doch noch zustandegebrachten *Biblischen und emblematischen Wörterbuchs* (1776): „Man muß Alles zusammennehmen, was zur ganzen Analogie der Werke und Worte Gottes gehöret."[362] Diese Analogie war anfangs so wenig vorgesehen wie die Emblematik. Mit der Zuflucht bei der Lehre der Alten erleidet Oetingers Theologie also einen Wandel, der in manchem ein Übergang vom Barock zur Aufklärung zu sein scheint. Die Natur, die gemäß den Worten der Schrift systematisch gedeutet werden sollte, deutet und systematisiert nun ihrerseits die Worte der Schrift. Die Erkenntnis, die eine direkte und geistliche sein sollte, wird nun zu einer vermittelten und weltlichen. Die Weisheit, die sich in ewigen Begriffen offenbart haben sollte, spricht nun aus der Emblematik der Natur, die nur mit Hilfe der Analogie zu erschließen ist. Die Aufgabe Oetingers ist damit eine ganz andere geworden. An die Stelle der Philologie trat die Naturforschung. Unermüdlich „verglich" er nun die verschiedenen Naturlehren, wobei in dem Wort noch durchaus der Sinn mitklang, den es heute nur in der Gerichtssprache behalten hat: das Versöhnen des Verschiedenen. Eines von Oetingers Hauptwerken, die *Irdische und himmlische Philosophie*, besteht überhaupt nur aus einem solchen „vergleichenden" Bilanzmachen, weitgehend auch die *Philosophie der Alten*.[363] Oetinger ist darüber aber doch nur zu einem Glied in der Tradition, zum Handlanger einer allerorten wiederauflebenden Hermetik geworden, wenn er sich selbst auch nie als Hermetiker verstanden hat. Auch das ist übrigens charakteristisch. Er gedachte die antike Naturweisheit zu keiner Zeit einfach zu tradieren, auch nicht Böhme oder Swedenborg, auch nicht die Hermetik. Dazu verstand er sich viel zu sehr als Theologe und als eklektischer Philosoph, ja als Forscher, dem es zwischen der Szylla der mißverstandenen Natur und der Charybdis der mißverstandenen Schrift um die eine immergültige Wahrheit zu tun war, der sich zu diesem Zweck mit allem, auch mit der modernsten Naturwissenschaft auseinanderzusetzen hatte. Immerhin: so originell der Weg und auch mancher Umweg Oetingers gewesen ist –: zuletzt ging es doch auch ihm wie allen seinen hermetischen Gesinnungsfreunden um eine von Schrift, Natur und Tradition beglaubigte religiöse Popularphilosophie, die die Wahrheit des Glaubens und dessen Übereinstimmung mit der Realität gleicherweise zu sichern versprach, nachdem Universitätstheologie wie Universitätsphilosophie diesen Glauben endgültig im Stich gelassen zu haben schienen.

In der *Lehrtafel der Prinzessin Antonia* kommt einmal in lakonischer Kür-

ze zum Vorschein, worum es Oetinger mit seinem Denken und Schreiben zu tun ist: „Das wird dazu dienen, daß man die Grundbegriffe Jesu Christi nicht nur ex fide, sondern auch ex rationi für raisonnable halte."[364] Ein vernünftiges Christentum möchte er erneuern, das zugleich allumfassende Weltorientierung ist, denn er sieht überall unter den Gläubigen nur abbröckelndes Stückwerk: „Es gibt sehr große Liebhaber Jesu, die aber [...] nur auf einer gewissen Seite Jesum, den Herrn lieben und ehren, der eine auf der Seite der Mystik, der andere auf der Seite der Natur-Lehre, der dritte auf der Seite des Alterthums."[365] Alles zusammenzunehmen ist sein Ziel. Seine *philosophia sacra* soll eine Synthese aus dem geistlichen und dem weltlichen Wissen sein. Daß Oetinger bei diesen Versuchen, die Vernunft wiederzuversöhnen und die Wissenschaften von neuem in den Dienst des Glaubens zu stellen, zuweilen auch einem trüben Mystizismus verfiel – mit seiner Propagierung Swedenborgs etwa, die ihn andrerseits gegen Balthasar Bekker ausfällig werden läßt[366] – und manchmal wahllos das Heterogenste miteinander verband, das soll gar nicht abgeleugnet werden. Aber man muß ihm zumindest guten Glauben und unermüdliche Aufgeschlossenheit zugute halten, wenn er sich seine Kronzeugen bestellte. Überzeugt ist er vor allem, daß Newtons Erkenntnisse mit seinem hermetisch fundierten Christentum völlig konkordieren. Dagegen wird Leibniz („wenigstens was die Monaden und die Materie betrifft"[367]) verworfen: „Newton statuirt eine fortgesetzte Darreichung der Kräffte zu allem, was entsteht. Leibniz's Geschöpfe sind eine ewig aufgezogene präformirte Uhr."[368] Leibniz leugnet also die *creatio continua* Gottes, die fortwährende Schöpfungstätigkeit Gottes in dieser bestehenden Welt, während Newton sie stützt. Inwiefern Newton sie stützt, geht aus diesen Sätzen hervor: „Newton hat zum letzten Grunde spatium: darin sind keine mechanischen Kräfte, sondern aequipollentia virium. In diesem [spatium] macht Gott einen willkürlichen Punct, welchen der berühmte Plouquet manifestatio sui nennt. Aus diesem folgen Endelechien, welche alles zur Geburt bringen. Leben muß den Keimen vorhergehen; da reichen Monaden nicht zu."[369] Es geht hier also wieder um die „Geburt" der Dinge. Diese muß wirklich statthaben. „Es gibt keine bloße Entwicklung der Keime ins Unendliche, sondern es entstehen alle Tage Geburten, nicht aber bloße Evolutionen."[370] Hier ist der springende Punkt der Gegenüberstellung Leibnizens und Newtons: „Newton ist Leibniz, von welchem die Präformation sich anfängt, e diametro entgegen."[371]

Aber Newton bestätigt nicht nur die Geburt aller Dinge. Auch andere Philosopheme der hermetischen Tradition scheinen von ihm neuen Auftrieb zu erhalten. Wie Oetinger dann die Begriffe der Gravitation auffaßt, zeigt sich besonders in einem Brief an den Sohn Johann Friedrich vom November 1776, wo sie in gedrängter Kürze, aber doch höchst aufschlußreich auftauchen: „Nach Newtons Philosophie ist Gott substantialiter in jedem Atomo präsent": das ist die Aequipollenz, die Gleichmächtigkeit des Raumes. „Alle Wirkung der Natur ist ein Streit, und diese kann man concipiren

entweder in intenso oder extenso oder in beidem zugleich": hierbei scheint Oetinger an mechanische und organische Wirkungen zu denken. „Die anziehende Kraft eines Körpers gegen den andern und die Drehung eines um den andern scheint [...] zu entstehen aus dem stetigen Kommen und Wiederkehren der anziehenden Kraft": das ist der nicht sehr überzeugend mit Newton in Verbindung gebrachte hermetische Puls. „Der Streit in extenso geschieht im Zusammenstoß zweier Körper, die ihre Geschwindigkeiten unter sich [...] wegen innerlicher Gegenstrebung der Elasticität verändern": Oetinger faßt also sogar den Zusammenstoß mechanischer Art als Analogon des Streits der Gegensätze auf. „Der Streit, der in intenso und extenso geschieht, ist zu sehen in dem Durchgang des Lichts durch verschiedene Mittel": das Licht wirkt also als äußerlicher und innerlicher, mechanischer und organischer Streit von Kräften. „Ein solcher Streit ist die Quelle alles Seelenlebens [...]. Dieser Streit offenbart sich in der Contrarietät der Bewegungen und Elemente und Animalien, Geister, Sensationen."[372]

Wir werden nicht den Versuch machen, in diese Briefstellen erläuternd noch mehr Klarheit zu bringen. Auch Oetingers Sohn konnte nur mit der Bekundung seines Nichtverstehens antworten. („Man weiß oft zehen Mal nicht, wo seine Reden hinzielen"[373], so schrieb der junge Fricker über Oetinger in einem Brief an Jorissen). Uns genügt, daß hier eindeutig das Prinzip des Streits der Gegensätze mit Newton und Euler versöhnt werden soll. Zum Teil werden die Thesen des Briefs erläutert, wenn wir nun übergehen zu einer Stelle, wo Oetinger sich dazu vermißt, die ganze Hermetik eines Sincerus Renatus bzw. Böhme mit Newtons wissenschaftlichen Begriffen neu zu formulieren. Sie findet sich in der kleinen Schrift *Die Wahrheit des Sensus communis*, mit der Oetinger einen gemeinverständlichen Auszug seiner lateinischen *Inquisitio in sensum communem* zu geben beabsichtigte. Das hier entwickelte System dürfte einem Leser, der nichts von den Positionen des hermetischen Böhmismus weiß, kaum verständlich sein. Aber vor dem Hintergrund von Samuel Richters Theosophie, die wir bereits kennen, läßt es sich eher durchschauen.

Oetinger betont zunächst wiederum seine Übereinstimmung mit Newton, aber zugleich wird sichtbar, daß Newton bloß die vornehmste Autorität eines rein eklektisch vorgehenden Philosophierens ist. „Ich will die von den Professoren der Physik schon längst angenommenen Centralkräfte, nämlich Newton's Centripetal- und Centrifugalkraft, d. i. die sich zusammenziehende und wieder zertheilende Kraft, die electrischen Kräfte, des Pythagoras Tetractys oder vierte Zahl und andere musicalische Erfahrungen dazu nehmen."[374] Dann stellt Oetinger die folgenden Sätze auf, die nichts anderes bezwecken, als die Begriffe des ‚Erkennens' und des ‚Lebens' aus den sieben Gestalten des hermetischen Böhmismus stufenweise herzuleiten. Aber nicht mehr von der Widerwärtigkeit und dem Feuergrund ist die Rede, sondern von den dynamischen Zentralkräften des Engländers.

Erste und zweite Gestalt: „Newtons Centralkräfte, welche Gott zum Beweis seiner Freiheit gleich anfangs aus entgegengesetzter Richtung [...] der sich zusammenziehenden und wieder zertheilenden Kraft festgestellt, sind anzusehen als die wirkende Ursache der Bewegung bei leblosen Körpern." Hier ist kein Leben und kein Erkennen, sondern nur blinde Mechanik. Dritte Gestalt: „Hingegen ist die Bewirkung des animalischen Lebens oder (nach Jacobi 3, 6) das Rad der Natur [...] bei den lebendigen Creaturen unter noch andern und höheren Kräften zu betrachten. Denn das Leben ist zwar ein sphärischer Umtrieb des Wirksamen und Leidenden aus göttlicher Verbindung der Kräfte, aber bei Tieren in gehörigen Empfindungswerkzeugen, wozu viel mehrere Kräfte als nur die Centraltriebe gehören." Das ist die nur empfindende, nur psychische, „bewußtlose" Natur von Samuel Richters in die „Schiedlichkeit" tretender dritter Gestalt: „Die Verbindung der edleren und unedleren Kräfte mit dem Centripetal- und Centrifugaltrieb verursacht einen Wirbel, in welchem sie sich versammeln und miteinander ausgleichen. Dieses wird aus Krazensteins[375] Theorie der Electrizität erläutert." Nun kommt die geistige Welt und ihr Leben. „In den durch's ewige Wort zusammenverbundenen höheren Kräften findet zwar ein solcher Streit auch statt, doch mit dem Unterschied, daß daselbst die fortwährende Wirkung nicht, wie in mechanischen Bewegungen, die kleinste von ihrer Art ist. Der Zusammenstoß mehrerer Kräfte verursacht da [...] eine Concentration und Anhäufung mit einer steten, unbegreiflich geschwind durchblitzenden Decussation." Das ist offensichtlich die vierte Gestalt, der *Blitz* des Lebens. Das „psychische" Leben (nach Divisch oder Mesmer: das tierische) wird durch das „pneumatische" erleuchtet, die Materie erhält ihre innere Form: „Diß nannte Pythagoras seine Tetractys [...], wodurch die Einheitskraft sich mit den drei doppelten Kräften in eine scheidende Vermischung mit allen Atomen oder Urstäublein begibt, und also die wahre form in die Materie einführt, so daß der kleinste Teil eben die Eigenschaft wie alles zusammen habe; daher die wahren Weisen so viel aus der Quadratur machen." Aber wie wird diese *Tetractys* eine kontinuierlich fortwirkende Kraft und Helligkeit? „Da gehört eine immerwährende Darreichung der Kräfte Gottes, eine ordentliche Einstrahlung oder ein Lex assistentiae divinae dazu. Dieses ununterbrochene Einstrahlen der lautersten Kraft kommt von Gottes Licht." Das Licht ist bei Samuel Richter bekanntlich die fünfte Gestalt. Sie steht hier offenbar in Analogie zum Bewußtsein. In der nächsten Stufe spricht Oetinger dann schon von einem durchgeistigteren Leben: „Indem dieses Einstrahlen sich auf ein in großem Grad angehäuftes Leben [...] bezieht, so vereinigt es sich selbst zu einem geistlichen Leben, [...] das von ihm durchdrungene unedlere Leben heißt nach der Schrift ein seelisches Leben [...]. Das seelische Leben sieht auf das Privatinteresse, das geistliche sieht auf das allgemeine Beste; beide müssen in richtigem Verhältnis nebeneinander stehen." Das ist wohl die Temperanz von Feuer und Licht, die wir von Samuel Richter her kennen. Das Licht spricht bei Oetin-

ger also das ‚seelische Leben' der dritten Gestalt (über die ‚Erweckung' der vierten und die ‚Bewußtheit' der fünften Gestalt nun in der sechsten) in ein ‚geistliches Leben' aus, das schon über die bloß private Eigenheit hinausreicht. Aber erst in der siebten Gestalt (wenn wir annehmen dürfen, daß sie Oetinger als Grad der letzten Vollkommenheit von Leben und Erkennen vorschwebt) befreit sich das göttliche Licht von der Beschränkung durch das unedlere „psychische" Leben so weit, daß es instinktmäßig durchbrechen kann: „Indem ein gewisser Grad des geistlichen Lebens [...] mit dem Leben der niedrigen Geschöpfe verbunden ist, so entstehen dadurch [sc. durch das geistliche Leben] in dem Menschen allgemeine Vorempfindungen, augenblickliches Gefühl des Rechts und Unrechts, und ein Grund, das Notwendigste, Nützlichste und Einfältigste vor dem andern zu treffen." Das ist klar der *sensus communis*, die Fénelonsche *raison universelle*. Die höchste Stufe, die „besonderen" Vorempfindungen, bleibt aber dem unerforschlichen Wirken Gottes in seinen Werkzeugen vorbehalten: „Die besonderen Vorempfindungen [...] richten sich nach den Fähigkeiten zur Erregung gewisser Sympathisationen oder Zusammenstimmungen mit äußeren Objekten, welche teils von besonderen Werkzeugen der Luft, des Aethers, des Feuers etc., teils von andern Ursachen entstehen, welches niemand als der Schöpfer allein versteht."[376] Das ist die mystische „Vergestaltung" in das erkannte Objekt, die *Zentralerkenntnis*, die hier von der Mystik und Magie wieder zu einer besonderen Vorsehung Gottes wird.

Das lange Zitat mag doch wenigstens angedeutet haben, wie Oetinger die überkommenen Vorstellungen des hermetischen Böhmismus in die Welt seiner Erkenntnisprobleme einzubeziehen sucht. Die Überzeugung von der Richtigkeit des tradierten Böhmismus verleitet ihn, blindlings nach jeder Ähnlichkeit mit anderen Traditionen, nach jedem Anklang in der exakten Forschung zu haschen. Ebenso bedient er sich bedenkenlos anderswo der schwächsten Analogien mit Philosophen früherer Zeiten. Die *Inquisitio in sensum communem* beruft sich beispielsweise auf den Konsensus, den Whiston für die Lehren Newtons aus der ganzen antiken Philosophie erbracht habe: „Wisdom [recte: Whiston] certe in ‚Astronomical Principles of Religion' provocat ad communem naturae vocem per omnes aetates pro confirmando Neutoni systemate, ubi praeter S. Scripturae testimonia allegat constitutiones apostolicas, Hermam, Orphei, Thaletis, Pythagorae, Onati, Philolai, Archytae, Xenophanis, Heracliti, Anaxagorae, Parmenidis, Melissi, Zenonis, Empedoclis, Ecphanti, Euripidis, Sophoclis, Socratis, Platonis, Arati, Cleanthis, aliorumque testimonia. Analogia vero systematis id clarissime probat."[377] Man sieht, daß auch andere Zeitgenossen eklektisch dachten. Bescheidener als Whiston ist Oetinger selbst, wenn er für seine vom Göttlichen abhängige Natur beansprucht: „Sed omnes antiqui Empedocles, Anaxagoras, Heraclitus, Democritus, de materia dissidentes, in hoc convenere, quod materiam activam, forma non nulla, et formam suam dispensantem, atque intra se principium motus habentem, posuerunt. Hi om-

nes mentem rebus submiserunt."[378] In dieser Schrift über den *Sensus communis* läßt uns Oetinger übrigens auch nicht im unklaren, welche Philosophien ihm selbst als die wichtigsten erschienen. Wie vorauszusehen ist, kommt dabei ein kurioses Sammelsurium heraus: „Longum esset enarrare theorias Philosophorum. Quae mihi videntur inter multas alias praecipuae, sunt Marci Marci Philosophia Veterum restituta. Principia rerum naturalium Swedenborgii. Detlevi Cluveri Systema noëticum. Buffonii novum Systema generationis. Systema Hermeticorum, inprimis Eugenii Philalethae. Systema Philosophi Teutonici, nec non Baconis de Verulamio. Antiquorum Systemata in parallelismum constituit cum modernis Illustris Marchio d'Argens in sua republica litteraria."[379] Wenn man diesem Zeugnis entnehmen darf, daß Oetinger die meisten antiken Philosophen wohl nur aus zweiter Hand kennengelernt hatte, so kann man ermessen, welche bescheidenen Literaturkenntnisse für die Zwecke so oberflächlicher Parallelisierungen genügten.

Immerhin: hier ist der hermetische Böhmismus gänzlich aus seiner geistlichen und dogmatischen Schale herausgetreten. Er sucht die Analogie mit anderen, und zwar mit weltlichen Philosophien, um sich als höchste und reinste Wahrheit bestätigt zu sehen. Der Konsensus also wird zur höchsten Gewähr der Vernunft. „Ubi concordant Philosophi, ibi est veritas."[380] Dieser Konsensus ist aber nichts anderes als das auf die geschichtliche Dimension übertragene Prinzip der Ganzheit. Die Ganzheit der Philosophiegeschichte, deren Wege Gott ja auch bestimmte, steht im Einklang mit den hermetischen Grundlehren; im einzelnen mochten sich die Philosophen dann gemäß den Begriffen ihrer Zeit getrost unterscheiden. Es gilt aber nicht nur dies. Auch kosmologisch ist die Welt ein Ganzes. So müssen die Grundprinzipien dieses Ganzen erfaßt werden, bevor die Einzelforschung sich ans Werk machen kann. Die oberste Maxime der Erkenntnis ist: „Deus omnia composuit secundum regulas maxime uniformes."[381] Dementsprechend – und das ist die dritte Anwendung des Ganzheitsprinzips – muß auch die Erkenntnis vom Ganzen ausgehen, und zwar in einer Empfindung, einer „Vorempfindung" des Ganzen, die sich dann analytisch aufhellt. In der ganzen Philosophiegeschichte spiegelt sich ja die Tatsache, daß der Mensch die Wahrheit überall gleich und übereinstimmend, wenn auch bloß in den Umrissen auffaßt, bevor der kritische Verstand dann eigene, falsche Wege geht. Das Organ dieser Ganzheitsempfindung im Menschen ist der *sensus communis*. Und da „cor et sensus communis a Salomone pro uno habentur"[382], so ist das Herz die Ganzheit des Menschen, die die Ganzheit der Welt aufnimmt. Entsprechend lautet ein Abschnittstitel in der *Inquisitio* dann: „Cur totum apprehendat [sc. sensus communis] prius quam partes. Cur partes post totum."[383]

Dieser Erkenntnis des Ganzen ist nun – das sieht Oetinger sehr richtig – die analytische, empiristische Methode zuwider. „Die allzugroße microscopische Subtilität in den Theilen verhindert den Genuß der Wahrheit im

ganzen", das ist Oetingers bezeichnende Klage.[384] Die Zentralerkenntnis aber ist nur wenigen gegeben. Daher stellt Oetinger zusammen mit seiner Betonung der Ganzheit der Welt, der Ganzheit des begreifenden Erkennens und der Einheit der Wahrheit auch eine neue wissenschaftliche Methode als beispielhaft, ja der Naturforschung allein adäquat hin: die „phaenomenologische Denckungs-Art" eines Hippokrates. Nicht genug also, daß er mit der Zentralerkenntnis der „Experimental-Erkenntnis" einen autoritären Zwingherrn vorgesetzt hatte – nun wird der Experimentalerkenntnis auch noch eine mystische Richtung gegeben. Was versteht Oetinger unter phänomenologischer Denkungsart? Das macht er an einem kaum sehr überzeugenden Beispiel seinem modernen Publikum klar: „Die Harffen-Singer, wenn sie starcke Stimmen sollen erheben, ziehen den Geist aufs höchste hinein, alsdenn dehnen sie die angehende Stimme aus, schreyen und geben großen Schall von sich, so lang der Geist oder angezogene Odem währet. Wenn aber dieser erschöpfft ist, so lassen sie nach, woraus offenbar ist, daß der Geist die Stimme schallend macht, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐσι[!]τὸ φθεγγόμενον. Hier hat der geneigte Leser ein Muster einer Phaenomenologischen Schluß-Art. Man halte des Börhavens tieffe, aus den Journalen scharff bewiesene und in die innerste Textus der Materie gehende Art zu raisoniren dagegen, so wird man sehen, daß uns so viele tieffe Ideen nicht so viel Nutzen bringen, als diese gemeine experimenta des Hippocratis, als welche jedermann machen, aber nicht in ein System zusammen bringen kann."[385] Ganz gewiß muß hier das System hinzugebracht werden, denn die Deutbarkeit solcher „experimenta" ist grenzenlos! Das Beispiel steht also auf schwachen Beinen, aber was sich Oetinger erhofft, wird sofort klar, wenn er fortfährt: „Nun wäre zu wünschen, daß die phaenomenologische Hippocratische Art, ins Ganze zu schliessen, beleuchtet würde durch die Ferreinische anatomische, so daß man durch die Menge der Subtilitäten nicht wieder aus der Symmetrie der phaenomenologischen herausgesetzt würde."[386] Das soll also offenbar die Hauptprämie der phänomenologischen Denkungsart sein: eine Symmetrie der Erkenntnisse, der Überblick über das Ganze der Welt aus der Analogie ihrer Erscheinungen. In nichts anderem bestand für Oetinger der Vorzug der antiken Naturphilosophie: „Hieraus entstehet die Philosophie der Alten, welche aus Feuer und Wasser und aus ideis operatricibus oder würksamen Verstand alles, was geworden ist, NB. phaenomenologice erklären, das ist, nicht, als unterstünden sie sich die Tieffen zu erklären, aus welchen GOtt alles hervorbringt, mit unausdenklicher Organisation der mechanischen Figur und Bewegung, sondern sie begnügen sich, die nächsten Ursachen nach den extantesten Anzeigen phaenomenologice zu erkennen, das andere überlassen sie dem Himmel. Wir sind in diesem Leben nicht dazu geschaffen, daß wir biß auf die atomos erkennen sollen."[387] Mikroskopisch genaues, exaktes Wissen ist also nicht nötig und nicht möglich. Dafür vermeint Oetinger, mit der „phaenomenologischen Denckungs-Art" ein einfältiges Wissen vom Ganzen einzu-

handeln, eine alles umfassende Philosophie ohne Subtilitäten und Nebensächlichkeiten.

Nichts anderes als dieses naive Vertrauen in den vergleichenden Augenschein, als diese sinnliche Anschauung und Perhorreszierung der Subtilitäten hatte wohl Christian Wolff im Sinn, als er sich in seinen letzten Lebensjahren, von der Welt schon halb vergessen, einmal brieflich beklagte, daß überall „ein seichtes Wesen" überhandnehme, „nachdem man mit einer sogenannten Newtonischen Philosophie das französische Wesen verknüpft, da man bloß durch angenehme Worte die Aufmerksamkeit von dem Verstande auf die Seite der Einbildungskraft zurückziehet und durch ihren Einfluß in den Appetit Beifall erhält."[388] Damit stimmt in der Tat überein, wenn Oetinger selbst einmal brieflich äußert: „Es ist nun der Wolffische Geist in den ästhetischen transformirt" (an den Grafen Castell 1762).[389] Auch die „phänomenologische Denckungs-Art" gehörte zu diesem neuen ästhetischen Zeitgeist, der nach 1750 die Wolffische Scholastik und ihren jahrelangen Triumph ablöste. Wir werden dabei wiederum darauf aufmerksam gemacht, daß es sich bei Oetingers Denken, sieht man einmal von diesen hippokratischen Neigungen ab, nicht einfach um die Spintisiereien eines zurückgebliebenen Sonderlings handelte. Oetinger repräsentierte auf seine Weise eine Zeitströmung, eben die eklektisch-ästhetische. So äußert er sich zwischen Anwandlungen der Resignation auch immer wieder einmal höchst zuversichtlich über die Zukunft seines Philosophierens. Diese Zukunft ist allerdings nur das Vorspiel der Endzeit, diese als „Güldene Zeit" verstanden, die Oetinger mit Bengel für nahe bevorstehend hielt. Der *restitutio* des gefallenen Menschen ordnet sich die *restitutio* der verdorbenen Wissenschaften in der Wiederkehr der „Philosophie der Alten" zur Seite. An Castell schreibt Oetinger 1748: „Gelobet sei der Herr, der uns durch Bengels Offenbarungs-Erklärung ein festes Zeichen und eine gewisse Standarte gegeben. Ich weiß, daß alle Wissenschaften, Astronomie, Mathematik, Physik, Chemie, Metaphysik, Moral etc. dadurch eine Reform über kurz oder lang werden leiden müssen, so wenig oder so gar nicht ich imstand bin, dazu ein Werkzeug zu sein."[390] Er wollte also doch ein Werkzeug dazu sein! Und ein Jahr später schreibt er: „Ich bin ein Widersprecher gegen den Wolfianismus aus der chemischen Philosophie."[391] Wieder ein Jahr später: „Ich will die Leibnizische Philosophie passiren lassen, wenn ich ihr den Kopf abgehauen und die Idee vom Leben aufgesetzet."[392] Und noch ganz spät, 1772, schwört er auf seine Methode zu philosophieren: „Wir Glaubige sollen Eklektiker sein."[393]

Es versteht sich übrigens von selbst, bei der ganzen Art von Oetingers hermetischem Böhmismus, daß hier auch der Luzifer-Mythos bewahrt und weitertradiert wird. „Die philosophische Vernunft ist viel zu niedrig und zu stumpf, die Sünde einzusehen, und das darum, weil sie den Ursprung des Bösen nicht finden kann" – so lesen wir in der *Irdischen und himmlischen Philosophie* einmal,[394] und wir ersehen aus dieser Stelle, welchen Rang die

gnostischen Emanationslehren auch für Oetingers Denken behaupteten. Gewiß, es ist auffällig, daß Oetinger von Luzifer namentlich kaum einmal spricht. Aber das erklärt sich doch wohl allein aus seinem Bestreben, das bloß Mythologische und Mystische, das zur abgegriffenen Münze der Logenriten geworden war, in ein vernünftiges Denken einzubeziehen. Die Begriffe und Vorstellungen bleiben aber nach wie vor dieselben. In der *Philosophie der Alten* erklärt Oetinger beispielsweise: „Wir wissen, daß ein rebellischer Geist die Natur verderbt hat, aber wir fahren doch fort, nach heidnischer Art zu dencken, die beste Natur von ihrem Urheber, der Weißheit, zu trennen und den Widersacher, den Satan, in der bösen Natur zu verkennen." Oder noch deutlicher ein wenig später: „Die Natur ist bey aller Régularité der Bewegungsgesetze doch voller Widerspiel, wie es nicht nur Salomo [...], sondern die tägliche Erfahrung zeigt [...]. Die Natur wartet auf solche, die [...] aus Gifften Leben kochen. [...] es sind aber die innerste Lebenskräfften der Natur unterdruckt; sie sind getheilt und getrennt [...]. Der rebellische Geist herrschet in der Finsterniß dieser Welt. Er sagt: nicht GOtt, sondern mir hast du alle Stärke zu danken; ich habe GOtt zu Trotz die Kräfften der Natur verkehrt und mir unterworffen. Also muß GOtt Christum senden, der diesem Rebellen das Recht in der Natur nehme."[395] Es bedarf nicht weiteren Beweises, daß Oetinger mit dem „rebellischen Geist" den Luzifer der mythologischen Tradition meint.

4. *Die Vorbereitungsphase des Ordens der „Gold- und Rosenkreuzer"*

Auf dem Deckblatt des Göttinger Exemplars von Samuel Richters *Sämtlichen Philosophisch- und Chymischen Schrifften* von 1741 findet sich die handschriftliche Eintragung: „Der nahme des Sinceri Renat. ist Samuel Richter ein Bruder des Richter so die Hallischen Medicamente erfunden ut relatum mihi ab amico quodam." Diese Verwandtschaftsbeziehung erweist sich bei näherer Prüfung als unzutreffend. Aber es ist doch des Nachdenkens wert, wenn ein Leser des Sincerus Renatus um 1750 ohne weiteres für wahrscheinlich hält, daß die Theosophie des Samuel Richter in irgendeiner nahen Beziehung zum Laboratorium des Halleschen Waisenhauses stehen müsse. Wichtiger ist ein anderer Bereich, in welchem der Name Samuel Richters von neuem auftaucht, und wir haben den Autor der *Theo-Philosophia theoretico-practica* dabei noch einmal an prominentester Stelle zu würdigen: im Zusammenhang mit dem Wiederaufblühen der Hermetik im Rosenkreuzertum des späteren deutschen 18. Jahrhunderts.

Die Rosenkreuzerbewegung ist von ihrem ersten Anfang an, als die *Fama fraternitatis* 1614 die gebildeten Geister Deutschlands und Europas in tumultuarische Aufregung versetzte, schon hermetisch, eklektisch und christlich. Die *Chymische Hochzeit*, die 1616 anonym in Straßburg herauskam, gilt als eine Allegorie der sieben alchimistischen Reinigungsstufen, die auf dem

Weg zum Stein der Weisen zurückzulegen sind. Die *Fama Fraternitatis*, die den Spuk eröffnete, will eine allgemeine Reformation der göttlichen und menschlichen Dinge einleiten, und zwar will sie es in christlichem Sinn und auf eklektische Weise tun: „Unsere Philosophia aber ist nichts Neues, sondern wie sie Adam nach seinem Fall erhalten und Moses und Salomon geübet, also soll sie nicht viel dubitieren oder andere Meinungen widerlegen, sondern weil die Wahrheit einig, kurz und ihr selbst immerdar gleich, besonders aber mit Jesu ex omni parte und allen membris überein kömmt, wie er des Vatters Ebenbild also sie sein Konterfeit ist, so soll es nicht heißen: hoc per philosophiam verum est, sed per Theologiam falsum, sondern worinnen es Plato, Aristoteles, Pythagoras und andere getroffen, wo Enoch, Abraham, Moses, Salomo den Ausschlag geben, besonders wo das große Wunderbuch die Biblia konkordieret, das kömmet zusammen."[396] In diesen Sätzen, die bekanntlich von dem Schwaben Johann Valentin Andreae stammen sollen, ist vieles, was uns noch bei dem Schwaben Friedrich Christoph Oetinger gegenübertritt. Auffällig ist aber, daß hier zu Beginn der Rosenkreuzer-Fiktion von einer gnadenweise zu erfahrenden Weisheit noch gar nicht die Rede ist. Philosophie steht hier jedem offen, der sich den Rosenkreuzern und ihrem geheimen Verein anschließt. Der Geheimcharakter der Organisation, die *disciplina arcani*,[397] ersetzt also den Gnadenhorizont, der erst später durch den Böhmismus und die Mystik in den von Hause aus hermetischen und pythagoreischen Charakter der Brüderschaft hineingetragen wurde.

Der barocke Rosenkreuzerverein, die Gesellschaft Johann Valentin Andreaes interessiert uns in unseren Zusammenhängen wenig, wobei dahingestellt bleibe, wie weit dieser überhaupt jemals existierte und sich nicht bloß als Legende – bis hin zu Descartes und Leibniz – am Leben erhielt. Wichtig ist für uns allein, wie er im deutschen 18. Jahrhundert in Erscheinung trat, und da beginnt er bei niemand anderem als bei Samuel Richter. In seiner Erstlingsschrift, der *Wahrhafften und vollkommenen Bereitung des Philosophischen Steins der Brüderschafft des Gölden- und Rosen-Creutzes*, die 1709 herauskam, finden wir erstmals den erweiterten Namen („Göldenund") sowie ausführliche Statuten der Brüderschaft. Diese werden mit dem Vorgeben eingeleitet, daß die Gesellschaft, nachdem ihre letzten Weisen nach Indien abgesegelt seien und also keiner mehr in Europa verblieben sei, nun glücklich eine Neugründung erfahren habe. Sie stehe unter einem auf Lebenszeit gewählten „Imperator", gliedere sich in die zwei Zweige des Goldenen Kreuzes und des Rosenkreuzes, deren jeder auf 31 Mitglieder beschränkt sei, so daß die Gesamtzahl der Brüder mit dem Imperator zusammen 63 ausmache. Zugelassen seien Angehörige der drei Hauptreligionsgemeinschaften, der Lutheraner, der Reformierten und der Katholiken, aber nicht der Sekten. Um Streitigkeiten zu vermeiden, solle überdies niemand das Recht haben, einen anderen nach dem speziellen Bekenntnis seines Glaubens zu fragen.[398]

Mit diesen Rosenkreuzer-Statuten des Samuel Richter beginnt eines der schwierigsten Kapitel der Geistesgeschichte des deutschen 18. Jahrhunderts: die Historie der „mittleren" und „späten" Periode der Brüderschaft, eben des Ordens der „Gold- und Rosenkreuzer".[399] Wir können diese Geschichte nicht *in extenso* zum Gegenstand unserer Untersuchung machen und wären mit allen guten Absichten wohl auch kaum imstande, ein lükkenloses Bild zu liefern. Aber zumindest in die für unser Thema wichtigen Abschnitte und Probleme, nämlich in den Zusammenhang der „vernünftigen" Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts mit Geist und Organisation dieser sehr unvernünftigen Spätrosenkreuzer, hoffen wir einiges Licht bringen zu können.

Über die Schicksale, ja selbst über den ‚Aggregatzustand' von Samuel Richters eigener Gesellschaft ist uns nicht das geringste bekannt. Wir wissen über einen zentral organisierten Orden bis über die Jahrhundertmitte hinaus nichts zu melden. Alles, was einen solchen Orden gekannt zu haben vorgibt, ist literarische Notiz von einzelnen, und diese Notizen stimmen keineswegs zusammen. Wir müssen also annehmen, daß sich zwar so mancher Hermetiker in der ersten Hälfte des Jahrhunderts das Ansehen zu geben trachtete, er sei ein Mitglied der legendären Brüderschaft. Die Lektüre von Samuel Richters Buch mußte dazu geradezu auffordern. Aber das besagt für eine reale Existenz einer Richterschen Rosenkreuzer-Organisation wenig. So taucht 1737 die *Occulta Philosophia* eines Ludovicus Conradus Orvius auf, in welcher von einem niederländischen Verein der Rosenkreuzer in sehr polemischem, aber zugleich respektvollem Ton berichtet wird. Man habe dem Verfasser dort nichts zu lehren gewußt, aber die Brüder kämen in prächtigen Häusern zusammen, mit Siegesfahnen, Siegeln, usw. Die Mitglieder würden baronisiert. Auch vom Imperator ist die Rede, und das möchte ein Indiz sein, daß dieser ganze Bericht ebenfalls unter dem Einfluß Samuel Richters zustande gekommen ist (oder sollte es sich gar wirklich um eine philadelphische Vereinigung reicher Niederländer gehandelt haben?). Wie dem auch sei, das Spiel fand immerhin Anklang. 1751 gab ein fränkischer Arzt namens Johann Ludolph Jäger unter dem Pseudonym Johann Ludolph ab Indagine den Orvius erneut heraus, zusammengestellt mit einer selbstverfaßten *Gründlichen Anweisung zu der wahren hermetischen Wissenschaft*.[400] Es gibt aber keine Anzeichen, daß hier mehr Realität eines Rosenkreuzerordens im Hintergrund gestanden hätte als 1737 oder 1709. Eine andere Spur führt fast gleichzeitig nach Hamburg. Von dort berichtete das 17. Heft des 6. Bandes des *Deutschen Zuschauers* im Jahre 1750, daß mit dem Tod eines gewissen von Brun nun die echten alten Rosenkreuzer ausgestorben seien, daß die echten Schriften der Gesellschaft zu einem Baron Pfeif gekommen seien und jetzt in Braunschweig bei dessen Erben lägen. Das ist kaum mehr als eine kuriose, aus privater Quelle geflossene Notiz, die für den Historiker des Ordens nur geringen Wert besitzen dürfte.[401] Wichtiger erscheint uns eine kleine, bisher ganz übersehene und leider bis-

her auch unauffindbare Schrift zu sein, die ein Anonymus 1762 in Wolfenbüttel erscheinen ließ und die den merkwürdigen Titel trägt: *Zufällige naturgemäße Gedanken [...] von den [!] jetzigen Rosenkreutzersorden.*[402] Nehmen wir den Titel buchstäblich, so waren dem Verfasser im Jahre 1762 also mehrere Rosenkreuzerorden bekannt. Das kann natürlich nur heißen, daß mehrere Zirkel sich mit dem traditionsreichen Namen schmückten. Und das leuchtet unmittelbar ein. Wie wir schon hervorhoben, mußte jedem Alchimisten daran liegen, zu den Wissenden, zu den hermetischen Weisen, zu der geheimen Brüderschaft Christiani Rosencreutz gezählt zu werden. Also gab er es seinen Klienten eben vor. Auf diese Weise mochten dann viele Gründungen zustande gekommen sein. Der bereits kurz erwähnte hessendarmstädtische Hofrat Schmidt muß ein solcher mehr oder weniger selbsternannter Rosenkreuzer gewesen sein. Er machte gegen Geld auch andere Naturbeflissene zu seinen Brüdern.[403] Und alle diese Zirkel mochten sich mehr oder weniger an Samuel Richters Statuten orientiert haben, denn an ihnen wurden sie gemessen, und so gaben die meisten schon mit der Bezeichnung „Gold- und Rosenkreuzer" ihre – rein literarische – Abhängigkeit von Richter zu erkennen. Das erklärt hinlänglich, wieso das 1766 ergangene Verbot[404] der Freimaurerei in den österreichischen Erblanden ausdrücklich auch die Rosenkreuzer umfaßte und zur Verfolgung eines in Prag residierenden Zirkels führte. Trotzdem gibt es nicht den leisesten Anhalt für die Annahme, daß irgendwo unter diesen verschiedenen vorgeblichen Rosenkreuzervereinigungen sich der wahre oder auch nur der von Samuel Richters Statuten bekannt gemachte Orden befunden hätte. Ebensowenig scheint ein Zusammenhalt der verschiedenen Konventikel untereinander bestanden zu haben; das hätte ja auch nur zu Rivalitäten und geschäftlicher Konkurrenz führen können.

So haben die Versuche der Wissenschaft, den seit 1777 plötzlich und öffentlich in machtvoller Organisation hervortretenden Gold- und Rosenkreuzerorden der *Phöbron, Plumenoek* und Genossen in eine Verbindung mit den schon vorher auftauchenden Rosenkreuzern zu bringen, zu keinen überzeugenden Resultaten geführt. Es geht einfach nicht an, summarisch von ersten Spuren und einem ersten Auftreten dieser eigentlichen Spätrosenkreuzer überall dort zu sprechen, wo Samuel Richters Bezeichnung (oder gar die Johann Valentin Andreaes) einen Zirkel von Alchimisten zu benennen scheint. Ferdinand Josef Schneider etwa rechnet die Prager Rosenkreuzer von 1761 zu den Vorboten des späteren Ordens. Das ist nun nachweislich falsch. Denn Phöbron schreibt 1782 von „jener Rotte von Afterrosenkreuzern, welche sich in den sechzig [sic!] Jahren des laufenden Jahrhunderts zu Prag formirte".[405] Die Prager Bruderschaft war den Spätrosenkreuzern also nur ein Dorn im Auge. Auch Ferdinand Runkel, in seiner sonst vortrefflichen *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, gibt eine unbefriedigende Auskunft, wenn er meint: „Die Erneuerung des Ordens im 18. Jahrhundert ging etwa um die Mitte des 5. Jahrzehnts von Süddeutsch-

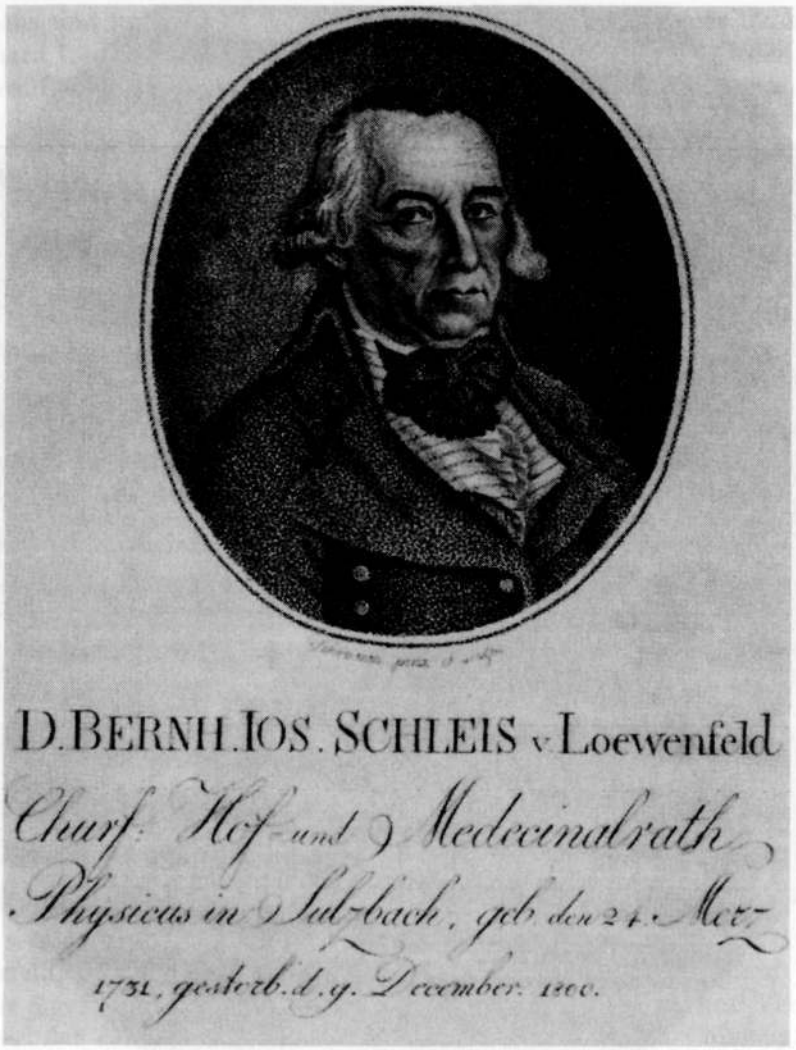
land aus und knüpft sich im wesentlichen an den Namen eines Dr. med. Bernhard Joseph Schleiß von Löwenfeld aus Sulzbach, der im Orden den Namen Phöbron führte."[406] Um die Mitte des fünften Jahrzehnts war Schleiß, der nicht 1719 geboren wurde, wie der alte Meusel-Hamberger angibt,[407] sondern 1731, erst fünfzehn Jahre alt.[408] Es ist also ausgeschlossen, daß dieser Mann schon um 1745 den Anstoß zur Neugründung eines so mächtigen Ordens gegeben haben sollte. Es wäre ja auch seltsam, wenn der Orden zunächst ganze dreißig Jahre lang in der Stille geblüht hätte, ehe dann mit einem Male eine erstaunliche und höchst erfolgreiche Agitationsarbeit ausbrach. Diese Hypothese, wir sagten es schon, konnte nur entstehen, weil man alles, was sich um die Mitte des Jahrhunderts Rosenkreuzerorden nannte, in einen Topf warf. Aber dazu besteht nicht die mindeste Veranlassung.

Den wahren Ursprung der Spätrosenkreuzer (und so nennen wir von nun an allein den Orden des Phöbron) wird man wohl nur entdecken, wenn man über die Grenzen Deutschlands hinausschaut. Das deutsche 18. Jahrhundert war eben doch noch ein europäisches, kein nationales Jahrhundert. Besonders das, was sich in den höheren Schichten der Gesellschaft tat, orientierte sich noch immer nach Frankreich oder England. Dafür ist das beste Beispiel von Anfang an ja gerade die Maurerei, das Logenwesen. Werfen wir aber einen Blick auf vergleichbare Phänomene in Frankreich, so bemerken wir, daß dort seit Beginn der sechziger Jahre in die Freimauerei der Grad des „Chevalier Rose-Croix" eingeführt ist. Wie es dazu kam, wissen wir. Nach René Le Forestier, dem besten Kenner der späteren französischen Freimaurerei,[409] wurde 1762 in Paris ein „Conseil des Chevaliers d'Orient" gegründet, der einen Baron Tschoudy damit beauftragte, für die sieben Grade des neuen „adonhiramitischen" Ritus (auch Maurerei von Heredom genannt) jeweils eine Lehrakte zu entwerfen. Der siebente und höchste Grad war der des „Chevalier Rose-Croix". Diese Lehrakten waren 1765 fertiggestellt, und 1766 veröffentlichte Tschoudy ein Buch mit dem Titel *L'étoile flamboyante*, in welchem unter anderem die „Statuten und Verordnungen der cabbalistischen Gesellschaft der unbekannten Philosophen" dargelegt waren.[410] Man sieht, welche Richtung hier die französische Freimaurerei nahm: sie wurde kabbalistisch und hermetisch. Denn die „unbekannten Philosophen" waren eins mit den „Rose-Croix", wie wir erkennen, wenn Arthur Edward Waite in seinem Rosenkreuzer-Buch einmal beiläufig bemerkt: „In the records of French Hermetic Masonry there is a Degree denominated ‚Sublime or Unknown Philosopher' otherwise ‚Knight Rose-Croix'."[411] So wächst aus der französischen Maurerei nun eine neue mystisch-hermetische Logenphilosophie, die bis zu Louis-Claude de Saint-Martin führt, der organisatorisch zwar von den Lyoner Martinisten herstammt, sich jedoch bezeichnenderweise das Pseudonym „philosophe inconnu" zulegen wird, weil er den gleichnamigen Maurergrad besaß.[412]

Man wird nun, ehe im einzelnen zu untersuchen ist, wie es zu solchen

Adolf Freiherr von Knigge (1752–1796)
Punktierstich von Anton Wachsmann, Österreichische Nationalbibliothek Wien

Der vielzitierte Verfasser des Buches *Über den Umgang mit Menschen* (1788). Ihren Anfang nahm die aufklärerische und volkserzieherische Schriftstellerlaufbahn Knigges mit der pseudonymen Polemik „Über Jesuiten, Freimaurer und teutsche Rosenkreutzer" von 1781. Es war Apostateneifer, der Knigge zum Schriftsteller, zum Aufklärer, zum Illuminaten machte: umsonst hatte sich der junge Knigge um Aufnahme in den Orden der „Gold- und Rosenkreuzer" bemüht.



Bernhard Joseph Schleis von Löwenfeld (1731–1800)
Kupferstich von J. M. Schramm, Münchner Stadtmuseum München

Arzt und Kurpfälzischer Rat zu Sulzbach in der Oberpfalz, zunächst ohne Adel. Als Provinzialoberer der Spätrosenkreuzer zumeist unter dem Ordensnamen „Phöbron" auftretend. Wiewohl seine Lebenswege noch kaum erhellt sind, wird ihm der Hauptanteil an der raschen Ausbreitung der spätaufklärerischen Rosenkreuzerei in Deutschland zuzuschreiben sein.

Parallelen gekommen sein kann, feststellen, daß die deutschen Spätrosenkreuzer außerordentlich stark französisch beeinflußt waren. Darüber haben die bisherigen Historiker seltsamerweise hinweggesehen, obwohl schon eine oberflächliche Bekanntschaft mit den Ordenstexten diese Tatsache handgreiflich vor Augen treten läßt. Wir bedürfen dazu nur der Kenntnis jener Statuten und Lehrakten, die Bernhard Beyer 1925 veröffentlicht hat. Schon was an ihnen allgemeines freimaurerisches Gut ist, hat durchweg französische Sprachform, etwa „Hiran Apif" statt Hiram Abiff, oder die drei Maurergrade als „Apprentif", „Compagnon" und „Maître".[413] In den „Instruktionen für die Junioren" heißt es dann sogar einmal wörtlich: an diese Instruktionen habe sich zu halten, wer „ein wahrer Rose-Croix zu werden verlange".[414] Also nicht nur das Allgemeine, sondern auch das speziell Rosenkreuzerische scheint von Frankreich herzurühren! Frappant werden die Parallelen, wenn wir die Texte Beyers mit dem von Le Forestier veröffentlichten *Recueil Précieux de la Maçonnerie Adonhiramite* vergleichen, wo auch der Grad des „Chevalier Rose-Croix" beschrieben wird.[415] Dort heißt es unter den Bestimmungen des Tafelzeremoniells, zum Schluß jeder Mahlzeit: „Chacun frappe sept coups dans ses mains et dit trois fois Ozé."[416] In den Beyerschen Texten lesen wir in völlig demselben Zusammenhang: „Alle Brüder rufen das gewöhnliche Haussé, Haussé, Haussé! aus."[417] Und wenn man noch eine weitere Übereinstimmung will: in den französischen Texten heißt es: „II faut aussi de toute nécéssité qu'il [der Kandidat] ait passé par les grades d'Elu, d'Ecossais et de Chevalier de l'Orient." Drei Freimaurergrade mußte jeder französische Rosenkreuzer also durchschritten haben, ehe er „Rose-Croix" wurde.[418] Entsprechend heißt es in den deutschen Texten Beyers: „[...], daß keiner als ein erprobter Freymäurer, welcher die drei ersten oder englischen Stufen [...] erstiegen, [...] in unseren Zirkel treten kann."[419] Damit übereinstimmend berichtet auch Heinrich Christoph Albrecht in seiner *Geheimen Geschichte eines Rosenkreuzers*[420], daß nach Paragraph vier der ihm eröffneten Gesetze des Ordens „nur Schottische Meister" aufgenommen werden konnten.[421] Da wir bei Albrecht sind, noch eine weitere Parallele: Albrecht erzählt an anderer Stelle, daß das „Zeichen" der Ordensbrüder darin bestand, „die Arme kreuzweis über die Brust" zu legen.[422] Bei Le Forestier heißt es über das französische Ritual: „Le signe est de se croiser les bras et de s'incliner comme pour mettre un genou en terre."[423] Diese Gemeinsamkeiten sollten genügen. Es kann kaum mehr zweifelhaft sein, daß die deutschen Spätrosenkreuzer aufs stärkste vom adonhiramitischen Ritus der französischen Schottenlogen beeinflußt worden sind. Das heißt aber dann auch, daß sie vor 1762 noch nicht organisiert sein konnten, wahrscheinlich nicht einmal vor 1765, danach aber nur die Tschoudyschen Lehrakten und Zeremonien zu übernehmen brauchten, so daß die Organisation einen schnellen Verlauf nach bewährten Vorbildern nehmen konnte.

Wenn wir nun fragen, wie die Brücke zwischen Tschoudy und Schleiß

von Löwenfeld zustande kommen konnte, so haben wir keine zuverlässigen Anhaltspunkte mehr an der Hand, sondern sind auf Vermutungen angewiesen. Eine davon ist, daß sich in den deutschen Höflingskreisen, und zwar in katholischen, der Nachahmungstrieb geregt haben muß. Die Verbindungen zwischen Frankreich und dem katholischen Deutschland waren in den frühen sechziger Jahren besonders intensiv: französische Truppen waren im Siebenjährigen Krieg mit den Kaiserlichen verbündet. Ihre Offiziere haben nachweislich französische Elemente in das deutsche Maurerwesen getragen.[424] Hinzu kommt das geographische Moment. Schleiß war kurpfälzischer Hofrat, Residenz der Kurpfalz war zu jener Zeit Mannheim, bis Karl Theodor 1778 auch Kurfürst von Bayern wurde und seinen Hof nach München verlegte. Tschoudy aber dirigierte seine adonhiramitische Loge in Metz, also nicht gar so weit vom Mannheimer Hof entfernt.[425] Die Annahme, daß die Spätrosenkreuzer von Mannheim aus ihre ersten Fäden gesponnen haben, dürfte damit noch mehr für sich haben.[426]

Schleiß war 1763 zweiunddreißig Jahre alt, war zu dieser Zeit also schon eher geeignet, die „Rose-Croix" nach Deutschland zu verpflanzen. Er lebte als „erster Physikus der Stadt und des Herzogthums" in Sulzbach, das kurpfälzisch war und übrigens ja schon den Kabbalisten Knorr von Rosenroth in seinen Mauern beherbergt hatte.[427] Wie konnte sich gerade Schleiß den von Tschoudy zur Ordensgründung inspirierten Höflingen nützlich machen? Wir haben bereits gesehen, wie stark Rosenkreuzerei und Ärzteschaft im deutschen 18. Jahrhundert miteinander verquickt waren. Der Gedanke liegt nahe, daß Schleiß als Mediziner das geistige Terrain für eine großzügig angelegte Ordensgründung in Deutschland erkunden sollte. Dazu mußte zuerst alles in Erfahrung gebracht werden, was sich an hermetischem Wissen im zeitgenössischen Deutschland vorfand. Dieses Wissen – seine Substanz und sein Prestige – mußte den da und dort existierenden Rosenkreuzern und Rosenkreuzerzirkeln entrissen werden. Der Orden konnte ja nicht anders als mit *Überkenntnissen* auftreten, er durfte nicht hinter dem zurückbleiben, was man im sehr hermetisch interessierten Deutschland von den Naturdingen zu wissen meinte. Sehr im Unterschied zu Frankreich, wo – wie Waite behauptet – kein Mensch mehr von den Rosenkreuzern sprach, bis Lenglet du Fresnoy seine *Histoire de la Philosophie Hermétique* veröffentlichte[428], war ein Rosenkreuzerorden in Deutschland ja von Anfang an mit den Erwartungen aufgenommen, die man seit hundertfünfzig Jahren so gut wie ununterbrochen gehegt hatte: er mußte die christlich gesinnte, allgemeine, ewige Naturweisheit verkündigen.

Wir kommen nun in Umrissen zu einer Zeittafel der Ordensgründung. Daß das Jahr 1763 nicht nur von Tschoudy aus gesehen noch am ehesten als Gründungsjahr in Betracht kommt, erhärtet eine Polemik, die zwischen Schleiß und einem Freiherrn Hans Heinrich von Ecker und Eckhofen im Jahre 1782 entflammte. Ecker hatte in einer Streitschrift *Der Rosenkreuzer in seiner Blöße* erwähnt, daß 1763 eine Neuordnung des Rosenkreuzerordens

stattgefunden habe. Schleiß bestritt es rundweg: „Allein das Datum 1763, dieses beym Orden ganz unmögliche Datum!"[429] Aber das nimmt den Angaben Eckers – die sich mit anderen zeitgenössischen Angaben decken[430] – nichts von ihrem Gewicht. Unmöglich war das Datum vermutlich nur, weil der Orden nicht von 1763, sondern – nach seiner mystischen Chronologie – von 5763 gesprochen hätte. Was aber geschah ab 1763? Auch darüber wissen wir wenig. Als das nächste sichere Datum erscheint immerhin ein Vorgang, der uns aufs höchste interessieren muß. Er ist uns von dem berühmten Freiherrn von Knigge überliefert, der 1781 unter dem Pseudonym Joseph Aloisius Maier ein dünnes Pamphlet *Über Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosenkreutzer* zum Gespräch des Tages beisteuerte. Über die Spätrosenkreuzer berichtet Knigge darin: „Die Gesellschaft war also gänzlich verschwunden, als die Neugier einiger Freymaurer in Frankreich und hernach auch in Deutschland [...] auf die Rosenkreutzer verfiel [...]. Doch riß dieser verderbliche Betrug nicht sobald ein, sondern fand wenig Anhänger, bis vor etwan 15 Jahren bey einer gewissen Revolution der Freymaurerei der redliche aber betrogene und schwärmerische Professor Schröder in Marburg in Hessen auftrat, sich öffentlich für einen aufgenommenen ächten Rosenkreuzer ausgab, andere Maurer aufnahm, aber endlich bekannte, er sey nicht mehr mit den Obern des Ordens in Verbindung. Bey dieser Gelegenheit wachte der Geschmack an einer solchen mystischen Gesellschaft aller Orten wieder auf."[431] Nicht nur Samuel Richter begegnet uns im Zusammenhang mit den Gold- und Rosenkreuzern also wieder, sondern auch Friedrich Joseph Wilhelm Schröder! Wenn wir zurückrechnen, so muß Schröder um 1766 von den Spätrosenkreuzern gewonnen worden sein, und da Knigge von einer „gewissen Revolution der Freymaurerei" spricht, deutet die Aktivität der Spätrosenkreuzer wiederum zurück auf die Gründung des adonhiramitischen Ritus im Jahre 1762.[432]

Will man sich nun vergegenwärtigen, was die deutschen Spätrosenkreuzer anfangs in erster Linie anzustreben hatten, so paßt diese Inanspruchnahme Schröders vortrefflich in unser Bild. Schleiß (oder wer auch immer) wandte sich an Schröder, weil dieser *publice* hermetisch angehauchte Naturwissenschaft und Naturphilosophie lehrte. Von ihm erhofften sich die Ordensgründer wenn nicht die geheimen Kenntnisse selbst, die ihnen noch fehlten, so doch die Verbindungen zu den im Lande verstreuten Magi und Adepten – denn zweifellos konnte allein dies der Grund sein, weshalb der ahnungslose Schröder sogar neue Brüder aufnehmen durfte. Aber das Manöver war wohl noch listiger ausgedacht. Wenn ein reputierlicher Mann wie der Universitätsprofessor Schröder sich in aller Öffentlichkeit für die Existenz des Ordens und seiner „Unbekannten Oberen" verbürgte, so mußten wieder alle Hoffnungen wachwerden, es könne diese geheime Brüderschaft mitsamt ihren geheimen Kenntnissen doch noch existieren. Das Vorgehen war also von diplomatischer Finesse, eine richtige Höflingsintrige, und wir wundern uns nicht, daß mit Schröders Auftreten die wirkungsvoll-

ste Propaganda in ganz Deutschland erzielt wurde. Nettelbladt, dessen vorzügliche Informiertheit ein Kenner wie Le Forestier ausdrücklich rühmt[433], weiß über die Rolle Schröders noch weitere Einzelheiten zu berichten: „Seine Neigung zur Alchimie hatte ihn in einen weitläufigen Briefwechsel mit vielen Personen gebracht. Hierauf ward der Plan, ihn für das Interesse der Rosenkreuzer zu gewinnen, gebaut. Zuerst empfing er geheimnisvolle anonyme Briefe, dann den Besuch eines Adepten, der ihm anzeigte, daß es unbekannte in Gott ruhende Väter gäbe, die ein Auge auf alle für das Werk empfänglichen und dazu tauglichen Personen, auch ihn ausersehen hätten. Er händigte Schröder 50 Dukaten ein, um bei seinen mäßigen Glücksumständen die Kosten zu bestreiten, versicherte, daß mehr nachfolgen sollte, nahm ihn zum Rosenkreuzer auf und stellte ihm frei, deren Existenz unter der gehörigen Vorsicht zu verbreiten. Dies that Schröder und erregte Aufmerksamkeit. Er bekam jetzt mancherlei Aufträge, ward Director eines Rosenkreuzer-Zirkels, mußte unter dem Namen Schwärzer allerlei Reisen machen, bis er plötzlich, wie es in der Rosenkreuzersprache heißt, seinen Meister verlor, d. h. von der Adresse, an die er gewiesen war, keine Antwort bekam. Dies zog er sich so zu Gemüthe, daß er fast tiefsinnig darüber wurde, weil er sich einbildete, dies durch seine Sünden verdient zu haben."[434]

Schröder starb 1778. Seine Tätigkeit als Propagandist und Zirkeldirektor der Spätrosenkreuzer muß demnach in die Jahre 1766 bis 1774 fallen. Denn 1775 bereits schreibt er in seiner Zeitschrift *Neue Sammlung der Bibliothek für die höhere Naturwissenschaft und Chemie* in aller Unterwürfigkeit: „Ich bitte euch hier abermals, meine Brüder, um Verzeihung, daß ich von ihren [sic!] Geheimnissen so laut rede."[435] Die Verstoßung des törichten Marburger Professors dürfen wir als sicheres Zeichen ansehen, daß um 1775 die Vorbereitungsphase der Spätrosenkreuzer sich ihrem Ende näherte. Schröder war nicht länger nützlich. Man hatte sich durch ihn von allem Wichtigen, was mit der hermetischen Aktualität, mit den hermetischen Geheimnissen und Geheimnisträgern zusammenhing, einen Begriff gemacht. Als es dann an der Zeit schien, diese Kenntnisse in die rosenkreuzerischen Lehrakten und in die Organisation einzubringen, war Schröder wohl nicht mehr dirigierbar: sein eigener Rosenkreuzerzirkel mochte unter seiner Leitung eine mehr mystisch-pseudowissenschaftliche Richtung genommen haben – wir kennen Schröders medizinische Gedankengänge, seine „höhere Naturwissenschaft" ja bereits.

Für die eben erwogene Funktion Schröders in der Vorbereitungsphase der Spätrosenkreuzer spricht noch eine Parallele. Nehmen wir nämlich an, daß Schröder (wie aus Nettelbladts Angaben klar hervorgeht) dem Orden die Kenntnisse der wirklichen Hermetiker im ganzen Land verschaffen sollte – wer wäre dann außer ihm an prominentester Stelle in Frage gekommen? Zweifellos Friedrich Christoph Oetinger. Er findet sich auch tatsächlich unter den Autoren, die einer der anonymen Verfasser der *Freymäureri-*

schen Versammlungsreden der Gold- und Rosenkreutzer des alten Systems 1779 zitiert, nämlich mit einigen Stellen aus der *Philosophie der Alten* von 1762.[436] Zum Chefideologen der Spätrosenkreuzer – zu seiner Ehre sei es gesagt – avancierte Oetinger damit allerdings nicht. Diesen Rang nahm – wenn nicht *de iure*, so doch *de facto* – Johann Gottfried Jugel[437] mit seiner frömmelnden hermetischen Afterwissenschaft ein – wahrscheinlich weil er weniger biblizistisch-protestantisch und philosophisch-modern dachte als der eigenwillige Oetinger, mit anderen Worten: weil er dem geistigen Niveau der „Unbekannten Oberen" mehr entsprechen mochte. Aber es lassen sich noch weitere Beziehungen zwischen Oetinger und den ihre Ordensgründung vorbereitenden Spätrosenkreuzern vermuten. Diese rühmen nämlich ihre Kenntnisse häufig als die „Weisheit der Patriarchen", also der alttestamentlichen Erzväter und Propheten. Der Stein der Weisen ist das „große Meisterstück der Patriarchen", so schreibt Phöbron 1782. Es seien „alle Wissenschaften der uralten Patriarchen noch heut zu Tage unter den wenigen vollendeten Rosenkreuzern verwahret".[438] Diese Berufung auf die Patriarchen führt wieder auf Oetinger zurück, und zwar zu einem sehr vertrackten Problem in dessen Bibliographie.

Das Bücherlexikon von Christian Gottlob Kayser teilt mit,[439] daß Oetinger im Jahre 1772 eine Schrift des Titels „Entwurf e. Grundsätze d. Gesellsch. v. Vorbereitung d. Patriarchalphysik etc." geschrieben habe. Karl Christian Eberhard Ehmann, der verdienstvolle erste Oetinger-Forscher, gibt im bibliographischen Anhang seines Buches *F. C. Oetingers Leben und Briefe, als urkundlicher Kommentar zu dessen Schriften* fast übereinstimmend mit Kayser an,[440] es existiere von Oetinger aus dem Jahre 1772 ein Buch „Grundsätze der Gesellschaft für Verbreitung [!] von [!] Patriarchalphysik". Eine dritte Titelversion bezeugt uns Johann Jacob Moser in seinem *Würtembergischen Gelehrten-Lexicon* aus eben dem fraglichen Jahr 1772.[441] Im nachtragartigen zweiten Teil dieses Lexikons heißt es unter dem Namen Oetingers: „Glaubens-Bekenntniß eines Proselyten aus dem Pabstthum. Societas de propaganda Physica, worinn die wichtige Sprüche Patriarcharum und heiliger Schrift aus der Chemie erkläret werden. Langensalze, 1772". Unschwer läßt sich die zweite Hälfte dieser bibliographischen Angabe mit den Titeln bei Kayser und Ehmann, jedoch eindeutig besser mit der Version Ehmanns parallelisieren. Rätselhaft bleibt, wie Kayser zu der in unseren Zusammenhängen ganz besonders einleuchtenden Textgestalt „Vorbereitung" gekommen ist. Immerhin: übereinstimmend bezeugen alle drei Titel eine Gesellschaft, die sich mit Patriarchalphysik befaßte, eine „Societas de propaganda physica". Das läßt von vornherein an die Spätrosenkreuzer denken, die in den frühen siebziger Jahren ja noch durchaus mit der theoretischen Vorbereitung ihrer Gründung beschäftigt waren. Sollten etwa sie diese „Grundsätze" eines Oetinger veranlaßt haben?

Das Buch existiert tatsächlich, wenn es heute auch zu den Rarissima zählen dürfte; das einzige mir nach langer Suche zugänglich gewordene Exem-

plar stammt aus der „Staatsbibliothek der Stiftung Preußischer Kulturbesitz" und trägt die Signatur Mu 5580. In diesem Exemplar wird kein Verfasser genannt. Statt dessen befindet sich auf dem Frontispiz das Porträt Oetingers. Der Titel lautet *Entwurf einiger Grundsätze der Gesellschaft von Verbreitung der Patriarchalphysik. Auf Kosten der Gesellschaft. 1772.* Ein Ort wird nicht genannt. Die kostentragende Gesellschaft hat sich übrigens auch an den geistigen Unkosten beteiligt. Immer wieder wird das, was alle Zeichen Oetingerschen Geistes an sich trägt, unterbrochen von dickaufgetragener Schmeichelei an die Adresse Oetingers, von polemischen Ausfällen gegen die Naturalisten und auch von hermetischen Rezepten, ohne die wohl kein Absatz des Büchleins zu erwarten stand. Ohnehin verkauften sich diese „Grundsätze" offenbar schlecht. An Karl Friedrich Harttmann, der von 1774 bis 1777 Professor an der Hohen Karlsschule war, schreibt Oetinger daher einmal (mit Bezug auf den Einleitungsabschnitt seines Büchleins): „Sie können das Geheimnis Gottes und Christi den Eleven aus der Patriarchal-Physik erklären. Ich will Exemplare schicken" (vgl. die von Ehmann publizierte Harttmann-Biographie des Sohnes G. F. Harttmann, Tübingen 1861, S. 128). Aus dieser Briefstelle geht indirekt hervor, daß Oetinger mit der Form seines Buches, wie es sie unter der Redaktion der Patriarchalphysiker gefunden hatte, nicht unzufrieden gewesen sein kann. In der Tat finde ich bei Heinrich Doering, *Die gelehrten Theologen Deutschlands*[442], unter Oetingers Schriften auch einen Titel: „Kurze Apologie für die Schriftlehre von der Genugthuung und Versöhnung Christi; auf Kosten einer Gesellschaft gedruckt, 1776, 8°". Wenn nicht alles trügt, war Oetinger also noch 1776 für die Patriarchalphysiker tätig, zu einer Zeit also, als der Marburger Professor Schröder bereits fallengelassen worden war.

Der Verlagsort von Oetingers Buch ist – sollten Moser und die Bibliographen nach ihm recht behalten – Langensalza. Dort erschien 1771 anonym eine Schrift mit dem mystischen Titel *Das aus der Finsternis von sich selbst hervorbrechende Licht*. Es wird vom Oberrosenkreuzer Phöbron mit Genugtuung zitiert: „Unter den redlichen und gewissenhaften Schriftstellern ist der Verfasser des ‚aus der Finsternis von sich selbst hervorbrechenden Lichtes' [...], welcher uns als wahre Weltweise kennbar zu machen die Gerechtigkeit wiederfahren lässet. Weil aber dessen Worte der Länge nach in den Freymäurerischen Versammlungsreden der Rosenkreuzer etc. [...] die Presse verlassen haben [...], so will den Leser [...] verweisen."[443] Wer ist dieser Verfasser, der 1771 von Langensalza aus die Spätrosenkreuzer als „wahre Weltweise" gerühmt hatte? Es ist nicht Oetinger. Übersetzer des ursprünglich französischen Buches war – laut Holzmann-Bohatta[444] – der Amtsphysikus zu Langensalza, ein Dr. med. Christian Friedrich Keller (1739–1797). Seine wenigen Veröffentlichungen, die Meusels *Gelehrtes Teutschland* aufzählt,[445] umspielen alle die Welt der mystisch-hermetisch gedeuteten Naturphänomene. Wie nun kommt Oetinger dazu, am Wohnsitz dieses zweiten in Langensalza publizierenden Autors, den die Spätro-

senkreuzer zitieren, eine seiner Schriften zu veröffentlichen? Und gerade eine, die einen Geruch von Spätrosenkreuzertum an sich trägt?

Darüber gibt uns ein Passus in Oetingers Selbstbiographie Aufschluß. „Den 2. Julius 1772 kam auf Rekommandation Herrn Kaufmanns Steinmez von Nürnberg Herr Bergrat Riedel aus Sachsen zu mir. Er gab vor, er stände in einer Societät von weisen Männern, die in Amsterdam, Leiden und Bremen ihre Zusammenkunft halten. Er offerierte, mich in Bekanntschaft mit ihnen zu bringen. Steinmez schickte mir acht Karolin zum Unterhalt [Riedels]; denn er hatte Frau und eine adoptierte Tochter bei sich. Ich behielt ihn 13 Wochen ob Tisch und Kost. Er probierte mit mir die Minen des Landes."[446] Bei dieser „Societät weiser Männer" kann es sich nur um die Patriarchalphysiker handeln, auf deren Kosten im gleichen Jahr die *Grundsätze* veröffentlicht wurden. Wir werden das gleich erkennen, wenn wir das thüringische Haupt dieser Sozietät mit Namen kennenlernen. Wenn diese Patriarchalphysiker aber vorgaben, in Amsterdam zu residieren, so ist dies ein weiterer Fingerzeig, daß diese „Societät" mit den sich gerade konstituierenden Spätrosenkreuzern identisch war. Nicht nur, daß Ludovicus Orvius den Sitz seiner Rosenkreuzer mit Den Haag angegeben hatte: in Amsterdam erschienen dann ja auch – angeblich! – die *Versammlungsreden* der Spätrosenkreuzer. Seltsam ist allerdings, daß Oetinger zum Zeitpunkt von Riedels Besuch längst in Verbindung mit den Patriarchalphysikern gestanden haben muß. Möglicherweise offenbarten sich diese mit der Reise Riedels erst als Sozietät, denn nun sollten aus privaten Beziehungen Druckschriften einer „Gesellschaft" werden. Dieser Übergang geht deutlich aus einem weiteren Abschnitt von Oetingers Selbstbiographie hervor, wo von dem Behördenärger die Rede ist, den sich Oetinger mit der Publikation der *Patriarchalphysik* zuzog. Dort heißt es unvermittelt: „Ich sandte das von Freiherrn von Braun damal gedruckte Buch: Entwurf einiger Grundsätze von Verbreitung der Patriarchalphysik [sc. an die ‚Landschaft' in Stuttgart]. [...]. Anstatt [...] Lob zu verdienen, nahm der Landschafts-Prälat Fischer es ins Konsistorium, und Vizedirektor Faber erweckte einen Haß dagegen [...]. Man beschuldigte mich [...], daß ich es ohne Zensur drucken lassen. Ich remonstrierte, daß beide Bücher [sc. ‚Patriarchalphysik' und ‚Unterricht vom Hohepriestertum Christi', ebenfalls 1772] nicht von mir zum Druck gegeben worden, sondern von meinen Freunden, wie man aus dem Inhalt sehen kann [...]. Ich zeigte in der Remonstration, daß Freiherr von Braun, Direktor der Thüringer Noblesse und erstes Mitglied der Sozietät, mir die ‚Zergliederung des Wassers' dediziert und mich ersucht [habe], die Konnexion der Chemie mit der Offenbarung Johannis zu zeigen. Ich korrespondierte darüber lang, und Freiherr von Braun verfaßte es mit seinem System in ein Buch."[447]

Die *Patriarchalphysik* ist also eine Gemeinschaftsarbeit Oetingers und dieses Freiherrn von Braun. Wir erfahren damit wohl zugleich den Namen des thüringischen Hauptrosenkreuzers, vor allem aber, daß Oetinger den Spät-

rosenkreuzern tatsächlich Mentordienste leistete. Er wechselte Briefe philosophisch-theologischen Inhalts mit dem Freiherrn: zweifellos war Oetinger der Gebende. War er es auch bei dem Bergrat Riedel, der aus Sachsen stammte, mit dem Freiherrn von Braun offenbar in Verbindung stand und doch von Nürnberg aus subventioniert wurde, als er mit Frau und Kind für dreizehn Wochen zu Oetinger nach Murrhardt zog? Welches Interesse stand hinter der „Rekommandation" des Nürnberger Kaufmanns Steinmez, hinter der Übersendung eines Unterhaltsgeldes für Riedel? Das gleiche, das den hermetisch beschlagenen Professor Schröder in den Besitz von fünfzig Dukaten aus der Hand der „Unbekannten Oberen" des Rosenkreuzerordens brachte? Äußern wir unseren Verdacht laut: Oetinger war in die Organisation der Spätrosenkreuzer eingeweiht. Schon 1768 hatte er ja an Krafft geschrieben: „Ich habe im Sinn, alle meine Sachen treuen und gottsuchenden Männern, dergleichen Sie sind, zu offenbaren, und alles in die Regeln einer Gesellschaft zusammenzufassen, damit sie für die Wahrheit ohne Menschenfurcht die Segel ausspannen können." – Noch von einem dritten Manne hören wir, der bei Oetinger in die Lehre ging, und auch er stand mit dem Kreis der thüringischen Patriarchalphysiker in Zusammenhang. Das entnehmen wir Oetingers Bericht über die Dinge, die er dem Stuttgarter Konsistorium zu bedenken gegeben habe: „Herr Generalsuperintendent und zugleich Oberkonsistorialrat Köhler von Eisenach sei um meiner Lehre willen vierzig Mal zu mir nach Murrhardt gekommen und habe mir gedankt, daß ich ihm von gewissen irrigen Sätzen befreit"[448] – von irrigen *philosophischen* Sätzen, nicht dogmatischen, wie Oetinger ausdrücklich hinzufügt. Dafür also, daß Oetinger sozusagen zum Orakel der thüringischen – und das heißt: evangelischer – Spätrosenkreuzer wurde, hatte er andrerseits den Vorteil, die württembergische Zensur umgehen zu können, die ihm spätestens seit seinem Eintreten für Swedenborg lästig, weil feindselig geworden war. Und entsprechend lesen wir zum Beschluß von Oetingers Bericht über diese Konsistoriumsquerelen: „Als ich die Spezialresolution, kein Buch ohne Zensur drucken zu lassen, gehört, sagte ich, Köhler habe alle meine Schriften mit fort, den Druck könne ich nicht hindern."[449]

Ein Freiherr von Braun stand also hinter den beiden Publikationen, die in Langensalza gedruckt wurden. Und so steht er wahrscheinlich auch hinter jenem Teil der spätrosenkreuzerischen *Versammlungsreden*, der Oetinger namentlich erwähnt und sich mit dem vermutlich bestellten Lob des *Aus der Finsternis von sich selbst hervorbrechenden Lichts* brüstet. Ja, diese *Freymäurerischen Versammlungsreden der Gold- und Rosenkreutzer des alten Systems*, Amsterdam 1779, zeigen uns jetzt noch ein anderes Gesicht: man hatte sie wohl als eine Klammer gedacht, die den katholischen Anhang der Gesellschaft mit dem evangelischen verbinden sollte. Als Herausgeber zeichnet zwar ein Einzelner, „v. S.", unter welcher Abkürzung wir den inzwischen zu Adel gelangten Bernhard Joseph Schleis erahnen.[450] Aber die Reden insgesamt stammen von unterschiedlichen Verfassern. Das geht eben

aus der bemerkenswerten Tatsache hervor, daß etwa auf Seite 118 von dem Eid die Rede ist, „der dich zu einem Kreutzbruder und Mitverwandten meines Ordens gemacht hat", während Seite 135 die Versammelten als „wahre Rosenkreutzer" anspricht – die „Kreutzbrüder" und die „Gold- und Rosenkreutzer" nebeneinander, die evangelische und die katholische Deszendenz des Ordens zu gemeinsamem Wirken in Kleinoktav zusammengeheftet![451]

Aber es scheint, daß Oetinger schon vor der *Patriarchalphysik* – wie dann auch nachher – Aufträge von den Spätrosenkreuzern erhielt und ausführte. Wiederum nach Kaysers Bücherlexikon gab Oetinger 1770 – diesmal in Schwäbisch Hall – den *Liber III Catenae Aureae Homeri de transmutatione metallorum* heraus. Dieses dritte Buch war in der ursprünglichen Ausgabe des Werks von 1723 nicht enthalten. Woher hatte Oetinger das Manuskript erhalten? Von dieser Veröffentlichung Oetingers ist in deutschen Bibliotheken überhaupt keine Spur mehr zu finden. War es eine Art Privatdruck für die „Societas de Propaganda physica"?[452] Denn daß die *Aurea Catena* ein klassisches Buch des Ordens war, ist uns vielfach bezeugt.[453] 1782 wurde sogar vom Orden selbst eine Neuausgabe veranstaltet.[454] Und noch eine weitere Schrift Oetingers könnte den Anschein erwecken, im Auftrag der Spätrosenkreuzer entstanden zu sein: der *Inbegriff der Grundweisheit oder kurzer Auszug aus den Schriften des deutschen Philosophen in einem verständlicheren Zusammenhang* aus dem Jahre 1774.

Umgekehrt muß Oetinger Zugang zu Schriften der Spätrosenkreuzer gehabt haben, die nicht jedermann zugänglich waren. So druckte Ehmann 1853 mit dem *Inbegriff* zusammen einen „bis jetzt ungedruckten" Auszug Oetingers aus dem *Hirtenbrief an die wahren und ächten Freymäurer alten Systems* ab.[455] Es ist der platte Sincerus-Renatus-Abkömmling, gegen den Semler seine *Briefe an einen Freund in der Schweiz* schrieb. Der Verfasser dieses mystischen Opus war Christian Heinrich Karl Graf von Haugwitz,[456] der Begründer der schlesischen „Kreuzbrüder"-Logen, die später – wie auch der *Hirtenbrief* – bei den Gold- und Rosenkreuzern Unterschlupf suchten und fanden. Was an Oetingers Auszug auffallen muß, ist die Tatsache, daß der Hirtenbrief erst nach Oetingers Tod, nämlich erst 1785, im Druck erschienen ist. Oetinger muß also ein Manuskript der Schrift benutzt haben. Woher war es ihm zugetragen worden? Von einem Kreuzbruder? Von einem Spätrosenkreuzer? – Interessant ist beiläufig auch, wenn wir feststellen können, daß der erste Herausgeber von Oetingers Selbstbiographie, Hamberger, in die Bibliographie der Werke Oetingers eine Schrift aufnimmt, die nicht von Oetinger, sondern von dem Scharlatan und Pseudo-Rosenkreuzer Hermann Fictuld stammt (*Das Geheimnis von dem Salz*, Stuttgart 1770).[457] So nahe grenzte Oetingers Geisteswelt sogar für seine späteren Kenner und Bewunderer an die der Spätrosenkreuzer.

Können wir Oetinger und Keller also zu dem Personenkreis rechnen, von welchem die Spätrosenkreuzer durch Vermittlung Schröders Einblick

in die zeitgenössische Hermetik zu erlangen suchten? Wir können dies gewiß nicht mit völliger Sicherheit. Aber gewichtige Indizien scheinen darauf hinzuweisen.

Es kann nun nicht unsere Absicht sein, die Lehren der Spätrosenkreuzer oder auch nur ihre Organisation und ihre Zeremonien hier zu entwickeln. All dies trat erst ab 1777 ans Licht. Es liegt bereits jenseits der Jahre 1769 und 1770, und nur diese interessieren im Zusammenhang mit dem jungen Goethe. Wenn wir die „vernünftige" Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts bis hin zum unvernünftigen Spätrosenkreuzertum verfolgt haben, so nicht deshalb, weil die Hermetik in beiden geistigen Milieus dieselbe gewesen wäre. Das war sie bestimmt nicht (die Spätrosenkreuzer haben – vermutlich wiederum unter französisch-katholischem Einfluß – das böhmistische Element, also die Gestalten etwa, getilgt und vieles andere alchimistisch simplifiziert).[458] Zweck dieser Darlegungen ist vielmehr, die aufsteigende Tendenz und den gewaltigen Echoraum aufzuzeigen, deren sich die Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts noch im vierten Viertel des Säkulums durch die Aktivität dieses Ordens der Gold- und Rosenkreuzer erfreuen konnte. Denn die Spätrosenkreuzer waren eine wirkliche Macht. Von vielen Seiten – wir haben andernorts schon darauf hingewiesen – ist uns das bezeugt. Überall schossen die Zirkel aus dem Boden. Eine solche Entwicklung konnte aber nicht über Nacht eingetreten sein. Sie mußte sich seit langen Jahren angebahnt haben, und das heißt, daß unter der dünnen Oberfläche eines modernen aufklärerischen und wissenschaftlichen Bewußtseins eben ein Bedürfnis nach ganzheitlicher und religiöser Weltanschauung in allergrößtem Umfang weiterschwelte und sich endlich in die Arme einer geistig armseligen, aber politisch mächtigen Lug-und-Trug-Organisation warf.

Goethe hatte mit den Machenschaften und philosophischen Abgeschmacktheiten dieser organisierten Spätrosenkreuzer nichts mehr zu tun. Als Freimaurer, der er seit 1782 war, gehörte er eher dem Illuminatenflügel Bodes an, und die Illuminaten waren bekanntlich die aufklärerischen Erzfeinde der Rosenkreuzer, bis sie diesen nach 1785 unterlagen. Man darf sogar annehmen, daß Goethes bewußte und entschiedene Ablehnung der Spätrosenkreuzer Spuren in seinem dichterischen Werk hinterlassen hat. Er arbeitete in der Zeit der rosenkreuzerischen Hochflut, in den Jahren 1784 und 1785, an dem Stanzen-Epos *Die Geheimnisse*. In diesem Werk sollte die Toleranzidee von Lessings Nathan, die Goethe damals tief bewegte, ausgerechnet unter dem Zeichen des Rosenkreuzes eine neue, eigene Gestalt gewinnen. Um die zentrale Figur des Humanus sollten sich zwölf Jünger der verschiedensten Bekenntnisse scharen, und sie alle sollten auf ihre Weise der göttlichen Menschlichkeit des scheidenden Meisters die Treue halten. Es ist für die Zusammenhänge unserer Untersuchung gravierend, daß Goethe ausdrücklich das Symbol des Rosenkreuzes beschwor[459]:

Und leichte Silberhimmelswolken schweben
Mit Kreuz und Rosen sich emporzuschwingen,
Und aus der Mitte quillt ein heilig Leben
Dreifacher Strahlen, die aus einem Punkte dringen;
Von keinen Worten ist das Bild umgeben,
Die dem Geheimnis Sinn und Klarheit bringen.

Das hier beschworene Rosenkreuz war offensichtlich Symbol einer Goethe vertrauten, seit eh und je eklektisch toleranten Gesinnung, deren hermetische Lehren zugleich das religiöse Sehnen als ein natürliches, allgemeinmenschliches Vervollkommnungsstreben durchschauen ließen. Aber dieses Epos Goethes kam nie zu Ende. Im Frühjahr 1785, nämlich am 2. April, bricht Goethe die Arbeit an den *Geheimnissen* (die ihm allerdings auch aus anderen Gründen mühselig geworden war) ab.[460] Wir können nicht darüber hinwegsehen, daß gerade einen Monat vorher, am 2. März 1785, die Spätrosenkreuzer erreicht hatten, daß die Illuminaten Adam Weishaupts in Bayern verboten und überall polizeilich verfolgt wurden.[461] War das Rosenkreuz bis dahin eine legendäre Idee von brüderlicher Verehrung Gottes in der Natur gewesen, mit der auch Goethe schalten konnte, weil sie vieldeutig und populär war, so mußte es jetzt als Ausdruck einer politischen Realität gelten, als Stigma einer intoleranten pfäffischen Geistestyrannei, die Goethe aufs heftigste anwidern mußte.[462] Das Symbol war in einem die Toleranz verherrlichenden Dichtwerk nicht mehr weiter verwendbar. Immerhin bleibt über dem Fragmentgebliebenen die Frage: wie war Goethe das Symbol des Rosenkreuzes überhaupt so nahe gekommen, daß er darauf ein Epos gründen wollte?

C. DAS VERVOLLSTÄNDIGTE BILD VON GOETHES ARZT, DR. MED. JOHANN FRIEDRICH METZ

Wir haben bereits im Kapitel I dieser Untersuchung gesehen, daß sich Goethes Interesse für hermetische Dinge im Zusammenhang mit seiner Krankheit entwickelte und daß es sein Arzt war, der mit mystischen Wundermedizinen und ihrem theoretischen Hintergrund als der eigentliche Gewährsmann Goethes, als Goethes hermetische Autorität anzusprechen ist. So muß uns interessieren, was dieser Arzt seinem Patienten vermittelte, in welchem Verhältnis dieser Mann zu den in diesem Kapitel dargelegten hermetischen Traditionen gestanden hat. Denn Goethe mochte wohl eigene Gedanken weiterverfolgt haben, er tat es aber gewiß mit Begriffen, die ihm dieser Arzt als erster zugetragen hatte.

So wichtig es ist, so schwierig ist es auch, über die Gestalt und den geistigen Hintergrund dieses Arztes näheren Aufschluß zu gewinnen. *Dich-*

tung und Wahrheit hat – wir wissen es bereits – denkbar wenig überliefert. Nicht einmal den Namen seines Arztes gibt Goethe an. Er sei „auch unter die abgesonderten Frommen" zu zählen gewesen, „ein unerklärlicher, schlau blickender, freundlich sprechender, übrigens abstruser Mann, der sich in dem frommen Kreise ein ganz besonderes Zutrauen erworben hatte. Tätig und aufmerksam, war er den Kranken tröstlich; mehr aber als durch alles erweiterte er seine Kundschaft durch die Gabe, einige geheimnisvolle selbstbereitete Arzneien im Hintergrunde zu zeigen, von denen niemand sprechen durfte, weil bei uns den Ärzten die eigene Dispensation streng verboten war."[463] Über diese wenigen Angaben hinaus erfahren wir nichts, was unmittelbar zur Charakteristik des Arztes beitrüge. Daß er dem Fräulein von Klettenberg das *Opus Mago-cabbalisticum* Georg von Wellings empfohlen hatte, daß er in Cordata wie in Goethe den Wunsch weckte, das alchimistische Wunderheilmittel selbst herstellen zu können, das er mit soviel Erfolg an beiden erprobt hatte, das ergänzt mehr, als es Neues bietet.

Die Kommentatoren von *Dichtung und Wahrheit* haben dann die ersten Nachforschungen über Goethes Arzt angestellt. So brachte G. von Loeper in der Hempelschen Ausgabe von Goethes Werken[464] im Jahre 1875 eine erste beträchtliche Ernte ein. Die Summe der bisherigen Erkundungen breitete Elisabeth Mentzel 1917 im *Goethe-Handbuch* aus.[465] Seither kam nichts Neues von Belang mehr hinzu.[466] Wer war demnach Goethes Arzt? Halten wir uns zunächst an die Angaben Elisabeth Mentzels. Ihnen zufolge hieß der Arzt Johann Friedrich Metz (oder Mez[467]). Er wurde am 1. September 1720 in Tübingen geboren, am 22. Juli 1782 in Frankfurt am Main beerdigt. Seine medizinischen Studien begann er in Tübingen, wechselte später nach Halle über, wo er – laut Elisabeth Mentzel nach dreijährigem Studium – eine Dissertation mit dem Titel *Noli me tangere medicum sive morbos quos tangere non licet* schrieb und damit die medizinische Doktorwürde erlangte. Das Jahr der Promotion gibt E. Mentzel nicht an. Man hört dann wieder im Winter 1752 über den jungen Arzt, der sich von Offenbach aus, „wo er praktiziert haben muß", an den Rat der Stadt Frankfurt mit der Bitte um Aufnahme in die Bürgerschaft wendet, sich dort also niederlassen will. Zur Unterstützung dieses Begehrens vermag Metz seiner Eingabe eine Empfehlung des Fürsten Karl Philipp von Hohenlohe-Bartenstein, „Grand Juge de la Chambre Impériale" zu Wetzlar, beizugeben, in welcher gerühmt wird, daß der Vater des Arztes bei Krankheiten des Fürsten „einigemale sehr geschickte Kuren an ihm getan". Keine genauere Auskunft weiß Elisabeth Mentzel über die soziale Herkunft des Dr. Metz zu geben, „doch scheint er nicht ohne Vermögen und der Sohn eines Arztes gewesen zu sein". Die Eingabe des Jahres 1752 führte nicht zu dem gewünschten Zweck. Metz blieb vorläufig in Offenbach ansässig, und seine Praxis muß großen Zulauf, auch von Frankfurter Bürgern, gehabt haben. Im Mai 1765 machte Metz bei der Frankfurter Stadtregierung einen neuen Vorstoß. Diesmal unterstützte ihn sein jüngerer Bruder, der als Papierhändler seit 1762 in Frankfurt Bürger-

rechte besaß und durch Erbschaft von der Seite seiner Frau zu beträchtlichem Vermögen gelangt war. Dr. Metz wurde nun vor das städtische „Sanitäts-Kollegium" bestellt, das nach abgehaltenem Examen zwar günstig über seine Kenntnisse urteilte, jedoch mit allen möglichen Gründen, vermutlich aus Brotneid, den Gesuchsteller von Frankfurt fernzuhalten suchte. Metz ließ indessen nicht locker. Goethes Oheim, der Advokat Jost Textor, legte in einer Bittschrift für ihn dar, daß des Arztes Bruder sich erboten habe, im Fall eines positiven Bescheids eine Kaution von hundert Speziesdukaten zu leisten. Diese Verheißung hatte Erfolg: am 10. Juni 1765 erhielt Dr. Metz die Aufnahme in die Bürgerschaft zugestanden, und er konnte seine ärztliche Wirksamkeit nach Frankfurt verlegen. Damit hören die städtischen Aktenstücke über den Arzt und damit die wichtigste Quelle Elisabeth Mentzels aber wieder auf, und nur das Register der Frankfurter Beerdigungen teilt noch mit, daß Metz am 22. Juli 1782 zur letzten Ruhe gebettet wurde.

Unter dem Gesichtspunkt des familiären Milieus und der geistigen Prägung von Goethes Arzt bieten diese Ergebnisse einer jahrelangen Forschung nicht viel. Wir wissen nun, daß Metz von Geburt Schwabe war, daß er im pietistischen Halle nahezu seine ganzen Studien absolviert hatte, daß er nach der Promotion (über ein unbedeutendes Thema) dann nicht nach Württemberg zurückkehrte, sondern aus uns unbekannten Gründen zuerst in Offenbach und schließlich von der Mitte seines Lebens bis zu dessen Ende in Frankfurt tätig war. Ein Lebenslauf also, der uns die Motive seiner Etappen vorenthält und geradeso gut auf einen durchschnittlichen Arzt des 18. Jahrhunderts wie auf diesen frommen Separatisten zutreffen könnte. Glücklicherweise lassen sich Elisabeth Mentzels Angaben aber in verschiedener Hinsicht ergänzen. Die gedruckte Dissertation des Dr. Metz etwa weist zwar leider kein *curriculum vitae* auf, aber ihr können wir doch noch mehr entnehmen als bloß das Doktorthema. Zunächst: die Promotion fand im Juli 1751 statt, also recht spät, im einunddreißigsten Lebensjahr des jungen Mediziners. Als Doktorvater fungierte Michael Alberti, ein Schüler Georg Ernst Stahls. Metz ist also aus der Stahlschen Schule hervorgegangen. Dekan der Fakultät war zu dieser Zeit Johann Juncker, der zugleich „Regius" des Waisenhauses und des Pädagogiums war. Metz nennt ihn in der Widmung seinen „Patronus Fautor" (Schutzpatron), seinen „Maecenas", seinen „Praeceptor". Wir werden noch sehen, welche Bedeutung diese Benennungen gehabt haben können. Noch einem Dritten wurde die Dissertation mit allem Pomp der Titulaturen gewidmet, dem Professor Andreas Elias Büchner, dem Präsidenten der Kaiserlichen Akademie („Academia Imperialis Naturae Curiosorum"), also der *Leopoldina*, und ordentlichem Professor an der *Alma Fridericiana*. Auch ihn rühmt Metz als seinen „Patronus Fautor" und „Patronus Praeceptor", und zwar „omni Pietate Devenerando", was bei einem frommen Mann wie Metz keine Floskel gewesen sein wird.

Die Dissertation selbst umfaßt außer einem „Prooemium" von drei Seiten noch weitere 29 Seiten. Dann folgt – unpaginiert – die Beurteilung durch den Praeses, das heißt durch Alberti. In ihr wird moniert, daß das Thema weitläufiger behandelt, mit mehr Beispielen illustriert und mit mehr Meinungen der Gelehrten hätte untermauert werden können. Aber Alberti fährt fort: „Laude tamen succincta Tua explicatio erit commendanda", und im folgenden geht die Beurteilung dann mehr und mehr in eine *Laudatio* des Charakters des Kandidaten über: „... quo magis praeclarum Tuum curriculum academicum eximia sollertia, perquam honesta, proba, laudabili et inculpata vitae ratione, strenuo et constanti discendi inque Philosophicis [!] et Medicis disciplinis proficiendi ardore combinatum fuit, ita ut ob elegantem eruditionis acquisitae thesaurum atque ornatum aliis honestis mentibus totum te insinuaveris." Schließlich erwähnt Alberti noch rühmend seinen aus dem Umgang mit dem Kandidaten gewonnenen persönlichen Eindruck: „Eo confidentius testimonium ferre Tibique gratulari possum, quo magis quotidiana conversatione, quam mecum partim sub institutione indefessa didactica, partim sub habitatione et usurpatione hospitii meis in aedibus tranquillis, modestis, ordinatis et egregiis moribus servasti: quod igitur superest, precor et apprecor, ut coelestis moderator qui Te hactenus ab omni seductione, digressione atque damno incolumen et integrum protexerit, porro honesta Tua negotia felicissimis progressibus coronet." Abschließend drückt Alberti sogar noch unmittelbarer seine persönliche Neigung zu Metz aus: „Vale et favere mihi amplius perge, qui Te singulari propensione hactenus prosecutus sum." Auch der Opponent rühmte anschließend die „praeclaram eruditionem", „morum suavitatem", „animi sinceritatem" des eben Promovierten. Und in deutschen Versen läßt sich ein Kommilitone vernehmen:

> Du kanst, Du wirst, Du solst nach Arbeit, Fleiß und Schwitzen,
> Da Dich die Tugend krönt, dem Glück in Schooße sitzen.

Man will aus diesen persönlichen Bemerkungen der Dissertation schließen, daß Metz zwischen dem Abschluß des akademischen Trienniums und der Promotion noch einige Jahre als Famulus seinem Doktorvater Alberti zur Seite gestanden hatte, und zwar auch in lehrender Eigenschaft. Alles in allem muß Metz sich als hervorragend fleißiger, dabei bescheidener und umgänglicher Mensch einen glänzenden Abgang von der Universität verschafft haben. Das schließt aus, daß er sich in Halle irgendeiner Sekte angeschlossen hätte oder sonstwie als Schwärmer gegolten hätte. Er war gewiß ein frommer Pietist, aber zugleich auch ein tüchtiger Arzt, beides miteinander und ineinander vermittelt durch den idealistischen Geist der Stahlschen Schule.

Alberti, der 1714 bei Stahl promoviert hatte, war also Metzens Doktorvater. „Patronus fautor", Schutzpatron, nennt Metz aber den Professor Juncker, und er nennt ihn „Maecenas". Das legt den Gedanken nahe, daß Metz

von Juncker materielle Hilfe erfahren hatte. Juncker war ja auch Leiter des Waisenhauses und des Pädagogiums, so daß er zweifellos Mittel an der Hand hatte, einem bedürftigen Studenten und Kandidaten zu helfen. Aber war Metz ein bedürftiger Student? Aus der Dissertation läßt sich dies nicht ermitteln. Wenn Elisabeth Mentzel aus dem Empfehlungsschreiben des Fürsten von Hohenlohe schließt, daß Metz nicht ohne Vermögen und Sohn eines Arztes gewesen sei, so wäre sogar gänzlich ausgeschlossen, daß Metz in Halle materieller Hilfe bedürftig hätte sein sollen. Indessen beruht diese Konjektur Elisabeth Mentzels auf einer Täuschung. Wie arm und gedrückt Metz vielmehr seine Studien absolvieren mußte, geht aus Papieren hervor, die dem Verfasser dieser Untersuchung bei Nachforschungen in der Landesbibliothek Stuttgart in die Hände fielen. Dort, und zwar unter den Oetinger-Papieren der Heykenschen Sammlung,[468] fand sich ein photokopierter „Briefwechsel mit dem Chemiker Mez und seinem Sohn, Dr. Mez", der nicht nur auf Oetingers Jugendgeschichte ganz neues Licht wirft, sondern hinsichtlich der Adressaten auch in unserem Zusammenhang besonders interessant ist. Oetingers Korrespondenzpartner sind nämlich der nachmalige Frankfurter Arzt Dr. Metz und dessen Vater, der also nicht gleichfalls Arzt, sondern ein – Alchimist war!

Aus diesem Archivmaterial geht hervor, daß Friedrich Christoph Oetinger 1728, als Sechsundzwanzigjähriger, vor seinen Reisen, die ihn in die norddeutschen Zentren des mystischen Separatismus und außerdem nach Halle und Herrnhut brachten,[469] in Tübingen bei dem „Chemiker" Johann Friedrich Metz Quartiergast wurde. Oetinger hatte im Herbst 1727 nach der „Promotion", der theologischen Abschlußprüfung, das Tübinger Stift verlassen müssen und wohnte nun als Mentor seiner jüngeren Brüder in der Stadt: „In Tübingen hatte ich mich von allen Kollegien und Vorlesungen losgemacht, begab mich in Herrn Expeditionsrats Härlins Behausung und hatte meine drei Brüder [...] zu meinen Schülern."[470] Offenbar hat Oetinger bei dieser Tätigkeit dann zeitweilig auch bei dem Alchimisten gewohnt, jedenfalls aber in dessen Haus verkehrt. Schreibt er doch am 28. Juni 1728 an seinen Vater (Kopie 2): „Nun werde ich mich weiter berathschlagen, ob ich solle ad elaborandem gehen, oder ob ich mich begnügen lassen solle nur Zuschauer von H[errn]. M[etz]. abzugeben, weil das accomodement hier und K[ost?]. zwar gut ist, aber doch besser seyn könnte." Was ihn reizt, bei Metz zu bleiben, erfahren wir mit dem nächsten Satz: „Inzwischen begnüge mich, daß in Studio Chymico ein sichers directorium habe." Und wozu das gut sein konnte, erfährt Oetingers Vater mit der folgenden Auslassung: „H. Mez wird innerhalb 2 monath eine artzney fertig haben, davon ihn H[err?]. B[?]. versichert, daß es ihm nicht nur 400 bis 800 fl. eintragen könne, wenn ers an einem Hof eine Prob machen wolle. Es ist wieder hitzige Krankheiten u. Luem Veneream". Und dann folgt der enthüllende Satz: „Auf das Goldmachen will er derzeit noch nicht schreiten biß er wieder besser durch ander Proben zu Kräften gekommen. Welches klug und vorsichtig ist." Ent-

hüllend sogar in zweierlei Hinsicht: zunächst weil dieser Satz den „Chemiker" Metz als Hermetiker und Alchimisten ausweist, und dann, weil sich nun bereits abzeichnet, wohin dieser ganze Briefwechsel läuft. Wie alle Goldmacher früher oder später – *Alchemia est ars, cujus initium laborare, medium mentiri, finis mendicare*[471] – ist auch Metz zu diesem Zeitpunkt bereits in Geldnöten. Und so ist Kopie 3, schon vom 17. Juni, auch ein Schuldschein des Johann Friedrich Metz an den Magister Oetinger über hundert Gulden in bar. Kopie 4 erhöht die Schuld noch einmal um 100 Gulden, die nun sogar von Oetingers Vater ausgeliehen werden. Aber das ist nur eine Finte des jungen Magisters, um die zweiten hundert Gulden aus dem Persönlichen seines Verhältnisses zu Metz herauszuhalten. Schon im Schuldbrief ist von „besonderer Freundschafft und gutem Verständnis", von „gegenseitigen Freundschaffts-Pflichten" zwischen dem jungen Oetinger und Metz die Rede. Ein Brief Oetingers an den Vater vom 27. Juni 1728 klärt den ganzen Sachverhalt auf: „Sonsten habe ich ihm H. Creditorem auf dem glauben gelassen als wäre das eine 100 von g[e]l[iebten]. Vatters eigener Anlehnung, damit er diese in einem halben Jahr restituire mit dem Zins ad aequivale, die andere 100 aber meinetwegen ein Jahr innbehalte, ohne Zins, weil ich davor etwas anders erwarte" (Kopie 5).

Was mochte Oetinger von dem Chemikus Metz erwarten? Zweifellos alchimistische Geheimnisse. Denn um derentwillen war der junge Magister ja mit dem Chymisten unter einem Dach verblieben. Um hermetischer Arcana willen lieh er seinem Hauswirt also zweihundert (oder doch hundert) Gulden auf Nimmerwiedersehen aus. Oetinger scheint durch Metz auch noch an andere Informanten gekommen zu sein. Jedenfalls berichtet der zitierte Brief erneut von dem H[errn?]. B[?]., hinter welchem ein weiterer und diesmal ein sehr geheimtuender Hermetiker gesucht werden muß. „Sonsten ist H. B. Brief an mich endlich auch arrivirt, der über 8 Tag communiciren will, (ist lateinisch geschrieben). Der Brief ist mir sehr nachdencklich, indem er mir theier einschärft, daß es [sc. nicht] an wollen oder lauffen, sondern allein an Gottes erbarmen liege, dieß geheimniß zu erreichen, daher er mich vorerst zur Verschwiegenheit ermahnt, weilen ihm meine eydtsformul allzu general vorkam (in dem ich mir allzu vil außbedung, näml. guten Freunden auch ein und anders principiorum chymicorum erklären zu dürfen, wenn sie würdig seyen), nach disem zu einem unsträflichen Tugendwandel in der wahrheit und aufrichtigkeit, vor allem aber zu [unleserlich] Gebett um Gewißheit deß göttl. willens. Er concedirt daß meine u. g[e]l[iebten]. Vatters Gesundheit mir einen Grund geben, göttl. [unleserlich] zu schließen [?], [unleserlich] er auch seine 2 erste arcana medica, eins für meine constitution sc. malo hypoch., das andre für gl. Vatters näml. für Stein Grieß und arthrit. mir überschickt hat. Er versichert, daß gantz miraculeuse Kräfften in dieser artzney liegen. Verspricht mir dabey nächstens [unleserlich] arcana chymica zu communiciren, die ich nicht werde gehofft haben." Wieviel Gulden Oetinger nach dieser Seite hin aufwenden mußte, ist nicht überliefert.

Auch nicht, ob es ihm mit H. B.s Vertrauenswürdigkeit besser erging als mit der seines Tübinger Schuldners. Der Chemikus Metz nämlich, der übrigens im Schuldbrief noch als „Bürgerl. Innwohner und Kasten-Knecht bey löblr. Universitaet Tübingen" bezeichnet wird,[472] bezahlte zwar, wenn auch mit erheblicher Verspätung, 1731 die hundert Gulden, die auf den Namen des Vaters liefen, an Oetinger zurück, wie Kopie 22 erwähnt. Aber die anderen hundert Gulden, die ebenfalls „auf Martini 1728 unfehlbar dankerbietigst zu restituiren" waren, erhielt der Magister nie wieder. Wohl schien der Alchimist Jahre nach der Verschuldung vom Glück auch einmal in nicht zu erwartende Höhen hinaufgetragen worden zu sein: in den Jahren 1739/41 wurde er – wie wir schon wissen: nicht ohne Zutun der dort lebenden Verwandtschaft des jungen Oetinger – nach Göppingen engagiert, und zwar als Chymicus im dortigen fürstlichen Wittumshof. Oetingers Schwester hatte ihn der Witwe des Erbprinzen, Marie Henriette von Brandenburg, empfohlen. Aber diese Glanzzeit dauerte nur kurz. Obwohl Metz sich im Württembergischen einen solchen Namen zu machen verstand, daß Oetinger ihn einmal in einer Eingabe an den Herzog (Kopie 40) den „bekannten Chymikus Metz" nennen konnte, scheint er keineswegs Manns gewesen zu sein, sich auf dem Parkett des Hofdienstes zu bewegen. Jedenfalls heißt es in einem Protokoll der Stadt Göppingen von 1747 über betrübliche Vorgänge aus dem Jahr 1741 und ihre behördlichen Folgen: „Nachdem der bey hiesig fürstl. Wittumshof in Diensten gestandener H. Chymicus Joh. Friedrich Mez vor einiger Zeith ausgewießen, wonach er sich mit seiner Familie auf ergangenen fürstl. Befehl von hier hinweg begeben müssen, so hat man auf vogtamtl. Befehl seine in dem dertingerischen Hauß zurückgelassenen mobilien [unleserlich] obsignirt, und derweilen obiger Metz von sich das geringste nicht hören lassen [...], so wurden auf oberamtl. Anbefehlen [...] sämtl. zugegen befundenen mobilien den 13. Sept. 1741 in Beyseyn nachstehender Herren Waysenrichter von Stück zu Stück ordentlich beschrieben und angeschlagen" (Kopie 34). Was war geschehen? Wir können es bloß erahnen. Die Erbprinzessin gab schon 1740 vor, daß der Alchimist „sich schwer an ihr versündigt habe", der herzogliche Ausweisungsbefehl spricht davon, daß Metz „sich in verschiedenem wider den Respekt gedachter Frau Erbprinzessin Liebden verfehlet habe". Als der Alchimist dann noch die Stirn hatte, der erzürnten Patronin gegenüber seinen Wegzug von der Auszahlung weiterer 200 Gulden abhängig zu machen, war sein Kredit überall erschöpft; bei der Erbprinzessin, bei den herzoglichen Räten, bei allen Göppinger Gläubigern und bei den auswärtigen obendrein. Sollte der alte Metz – anders als dann sein Sohn – eher zum rauhbauzigen als zum umgänglichen Teil der Schwaben gehört haben?

Der Alchimist war also endlich vom Bankrott ereilt worden. Oetinger konnte sich nur noch sputen, gegenüber den zahlreichen anderen Gläubigern des Chymikus seine Priorität geltend zu machen, um sich – wie Metz ihm riet (Kopie 38) – an den Möbeln schadlos zu halten. Dazu bedurfte es

aber eines jahrelangen Hinundhers, bis endlich 1749 – im Geburtsjahr Goethes sind wir nun schon! – „diese oderirte Sach" (Kopie 53) zu ihrem Ziel und Oetinger für die alte Schuld aus dem Jahre 1728 wenigstens zu einem Teil der beschlagnahmten Habseligkeiten der Familie Metz kam. War es bloß unchristlicher Geiz und Habgier, die ihn seine Rechte so hartnäckig verfolgen ließen? Keineswegs. Schon am 10. Juli 1747 beschränkt Oetinger seine Forderungen auf „das Bett und die [unleserlich] samt den Gläsern und allem was zu chymischen arbeiten gehört" (Kopie 38), und am 10. Oktober heißt es noch deutlicher: „Ich möchte gern die gläser hohlen lassen, auch den Mercurium. [...] ich will sie annehmen, wie sie taxiert seyn. Ich muß mir artzney praeparirn worzu ich gern alle diese dinge bey mir hätte" (Kopie 39). Und noch einmal bekräftigt Oetinger kurz vor dem Beschluß der ganzen Affäre, es komme ihm nur auf „die Gläser" an: „denn was soll ich mit dem gerümpel thun" (Kopie 58).

Wie verhielt sich nun die Familie Metz während des ganzen Verlaufs der Sache? Wie wir sahen, ging von dem Chemikus Metz selbst der Vorschlag aus, Oetinger möchte sich an die sequestrierten Stücke des Göppinger Hausrats halten. Aber die Familie Metz war natürlich trotzdem darauf bedacht, alles mögliche aus der Konkursmasse zu retten. So erscheint Frau Metz verschiedene Male in den Akten, darum bemüht, Dinge als ihr mitgebrachtes Gut zu beanspruchen – zuletzt doch ohne viel Erfolg (Kopien 34, 47, 48 und 51). Und einmal reklamiert der junge Metz einige Sachen seines Vaters als sein Eigentum und fordert, daß die Berufseffekten seines Vaters gemäß dem Landrecht herausgegeben würden (Kopie 21). Aber man sah den „Chymikus" offenbar doch mehr als akademischen Kastenknecht denn als Arzt an. Übrigens wechselte die Familie nach der Ausweisung aus Göppingen mehrmals den Wohnsitz. Sohn Georg Friedrich Metz berichtet dem Göppinger Vogt am 3. September 1741, daß sein Vater verreist sei, aber bald wieder einen festen Ort habe, wohin er dann seine Möbel nachkommen zu lassen gedenke – er hatte offenbar zu diesem Zeitpunkt noch Hoffnung auf einen Teil seiner „Fahrnis". Am 8. Dezember 1741 erbittet Metz junior – es ist anscheinend wieder Georg; von Goethes späterem Arzt läßt sich eindeutig gar kein Schreiben ausmachen – vom Vogt Zeller einen Aufschub des Verkaufs um acht Tage: der Vater sei die letzte Zeit zweimal „tödlich kranck geworden" und befinde sich derzeit „an der Donau" (Kopie 18). Dann erfahren wir für lange Zeit nichts mehr von der Familie. Erst 1748 erwähnt Oetinger einmal wieder den Vater Metz, der ihn „erst vor 1 Jahr in Stuttgart heißen zugreifen und mich bezahlt machen" (Kopie 42). Im nächsten Jahr schreibt Vogt Georg Christoph Hegel von Ludwigsburg an seinen Göppinger Kollegen, Frau Metz habe sich zwar daselbst aufgehalten, sei aber rasch wieder zu ihrem Mann „nach Offenbach bey Franckfurth gefolget, woselbsten beide dem sicheren Vernehmen nach noch dato sich aufhalten und biß sie eine bequemere Gelegenheit bekommen, verbleiben werden" (Kopie 48); er könne demnach nichts mehr an sie ausrichten.

Und so sehen wir also am Ende dieser Korrespondenz glücklicherweise doch, wohin sich die Schritte der Alchimistenfamilie zuletzt gerichtet hatten: nach Offenbach am Main, wo wir ihre Spuren dann 1752 mit der Eingabe des jungen Metz an den Frankfurter Magistrat weiterverfolgen können. Denn es besteht nach allem wohl kein Zweifel mehr, daß der Arzt des jungen Goethe mit dem Sohn des 1741 in Göppingen fallierten Chymikus Metz identisch ist.

Manches wird nun verständlicher, beispielsweise die Empfehlung des Fürsten Hohenlohe-Bartenstein. Denn Bartenstein liegt zunächst einmal im Jagstkreis, wo sich der Chymikus, wie in ganz Württemberg, einer gewissen Reputation erfreuen durfte. Und warum die Familie Metz dann nach Offenbach verschlagen wurde, hängt offenbar ebenfalls mit dynastischen Fragen zusammen. Offenbach gehörte zum Fürstentum Isenburg-Offenbach-Birstein, dessen regierende Familie eben erst, 1744, gefürstet worden war – gemeinsam mit fünf anderen Grafen, darunter denen von Hohenlohe-Bartenstein![473] Aber auch die Finanz- und Religionspolitik der Fürsten von Isenburg spielt in unsere Frage hinein. Schon Johann Philipp (geb. 1655) gestattete in Offenbach die Bildung „freier Gemeinden". Wolfgang Ernst (gest. 1754) und Friedrich Ernst (bis 1759) gestatteten gegen *Schutzgeld* planmäßig und unterschiedslos die Ansiedelung aller nützlichen Zuwanderer, seien es Industrielle oder Ketzer. Offenbach wurde damit zum Refugium von Flüchtlingen und Bedrückten aller Art. Auch ein Alchimist – besonders ein fürstlich protegierter – konnte dort wieder auf die Beine kommen.[474]

Der junge Johann Friedrich Metz – nach seinem Vornamen zu schließen wohl der älteste Sohn des Chymikus – war beim Bankrott seines Vaters, 1741, mitten im Studium. Die Matrikeln der Universität Tübingen geben darüber Aufschluß, daß Johann Friedrich seit 1736 ein Stipendium erhielt, das ihm mit der Landesverweisung seines Vaters entzogen wurde. „1741 dimissus" heißt das in der Kürzelsprache solcher Matrikeln.[475] Für uns ist dabei wichtig, daß Johann Friedrich aus diesem Grunde offenbar die ganze Zeit der Konkursverhandlungen in Halle zubrachte. Denn das Bild, das er sich von Oetinger gemacht hatte, konnte mithin von diesen Auseinandersetzungen seiner Eltern mit dem künftigen Prälaten kaum sehr ins Negative verändert werden. Es überwog gewiß, daß Oetinger zu einer Zeit im Elternhaus des Sohnes Metz logiert hatte, als dieser schon acht Jahre alt war und vermutlich viel kindlichen Umgang mit dem sechsundzwanzigjährigen Magister hatte. Oetinger war damals der Freund und Wohltäter seines Vaters, zuerst durch das Darlehen und in späteren Jahren dann möglicherweise noch über seine Verwandtschaft. Oetingers Vater war Stadt- und Amtsschreiber in Göppingen bis zu seinem Tode 1733. Von da an bis 1762 hatte die Stelle Oetingers Schwager Dertinger inne. Das muß seine Auswirkungen bei der Anstellung des Chymikus beim Wittumshof gehabt haben. Daß Oetinger sich nach dem Bankrott des Vaters Metz für ein längst fälliges

Darlehen schadlos zu halten suchte, konnte dem Sohn nach alledem nicht als Schlechtigkeit vorkommen, um so weniger als ja sein Vater Oetinger wiederholt dazu aufforderte. Schwierigkeiten und Zank machten die Behörden und die anderen Schuldherren, an die das beschlagnahmte Gut auch dann verlorengegangen wäre, wenn Oetinger von seinen Forderungen zurückgetreten wäre.

Der junge Johann Friedrich Metz muß Oetinger also in gutem Gedächtnis gehabt haben, selbst wenn er diesen nur von Kindestagen gekannt hätte. Aber wer mag den jungen, nun völlig mittellosen Metz nach Halle gewiesen haben, als der Vater fallierte? Wer mag ihm in Halle die ersten Schritte mit Empfehlungsschreiben gebahnt haben? Wieder ist es Oetinger, an den man denkt. Denn Oetinger hatte selbst in Halle Medizin studiert, er hatte selbst bei Alberti promoviert und auch selbst Juncker als seinen eigentlichen Lehrer betrachtet.[476] Ist es bei dieser Lage der Dinge noch erstaunlich, daß Metz nach Halle ging und dort in Juncker einen Schutzpatron und Mäzen fand?[477]

So muß Dr. Metz den jungen Goethe nicht nur mit Welling und der *Aurea Catena Homeri* bekannt gemacht haben, sondern auch eine Brücke von Oetingers Geisteswelt zu ihm geschlagen haben. Denn Oetinger bedeutete für Dr. Metz nicht nur Jugenderinnerung an einen hochherzigen Mann, sondern vor allem auch eine gemeinsame geistige Sache. Beide verfolgten denselben dornigen Weg in die Naturgeheimnisse, beide hatten dieselben geistigen Freunde und Gegner. Auf jeden Fall war es bei allen Frommen eine selbstverständliche Empfehlung, daß dieser Arzt in so naher Verbindung zu dem berühmten Oetinger gestanden hatte. Dr. Metz wird damit also nicht hinter dem Berge gehalten haben. Im Verzeichnis der von Susanne von Klettenberg hinterlassenen Bücher[478] finden sich denn auch nicht weniger denn sechs Titel aus der Feder Oetingers. Die Annahme liegt nahe, daß Dr. Metz seine Patientin auf diesen Autor hingewiesen hatte.[479] Dafür spricht vor allem, daß Metz seinen Kranken derlei Bücher zu empfehlen pflegte, man erinnere sich an Wellings *Opus Mago-cabbalisticum*. Träfe unsere Vermutung zu, so wäre diese Oetinger-Lektüre der Klettenberg eine starke Stütze der Auffassung, daß Dr. Metz sich während seines ganzen Lebens zur geistigen Gestalt Oetingers bekannt hat. In den Briefen, die Ehmann 1859 sammelte und herausgab,[480] erwähnt Oetinger in den siebziger Jahren einmal Frankfurter Freunde, die seine Schriften zum Druck befördern könnten, wenn er in Württemberg ein Druckverbot zu gewärtigen hätte. Zu diesen Freunden hat Dr. Metz aller Wahrscheinlichkeit nach gehört; wir werden indessen gleich noch weitere Namen zu nennen haben.

Ein weiteres stutzigmachendes Indiz dafür, daß Dr. Metz tatsächlich ein aktiver Propagandist Oetingers gewesen ist, ergibt wiederum die nachgelassene Bücherliste Cordatas. Darin figuriert nämlich eine handschriftliche Übersetzung von Swedenborgs *Von dem Himmel und der himmlischen Freude*, die später mit jener identifiziert werden konnte, die Oetinger 1765 veröf-

fentlicht hat. Wem gehörte der Oetinger-Band, aus dem hier kopiert wurde? Oder hatte Cordata schon vor dem Druck direkten oder indirekten Zugang zu dem Manuskript des schwäbischen Swedenborg-Apostels gehabt? Das hätte dann nicht einfacher als durch Vermittlung des Dr. Metz zugehen können, ob Metz sich das Manuskript der Übersetzung nun ausgeliehen und es dann an Susanne weitergegeben hatte oder es direkt für Susanne ausbat (denn warum sollte ein Mann, der Latein ebensogut wie Deutsch verstand, für sich selbst eine Übersetzung erbitten?). Verblüffend ist, daß Oetinger in den fraglichen Jahren seine Manuskripte tatsächlich schon vor dem Druck auslieh; das bestätigt ein Brief an Harttmann vom 22. März 1773: „Durch das Ausleihen meiner Manuskripte komm ich darum. Mir mangelt der Aufsatz von den Temperamenten und vom Hohenlied."[481] Als Lavater im Jahre 1774 Goethe in Frankfurt zu ihrer gemeinsamen Rheinreise abholte, fuhren sie sonntags einmal nach Bockenheim und Offenbach – mit einem Theologiekandidaten namens Hartmann! Leider ist es nicht der Schüler Oetingers gewesen.[482] Sonst hätte womöglich er Oetingers Manuskript an das Fräulein von Klettenberg ausgeliehen. Aber im nächsten Jahr, 1775, zog in Offenbach Johann Ludwig Ewald als Pfarrer der deutsch-reformierten Gemeinde auf.[483] Goethe dichtete sein *Bundeslied* für Ewalds gleichzeitige Hochzeit und überließ ihm das pietistisch angehauchte Gedicht *Sehnsucht*, das dann 1793 in Ewalds Zeitschrift *Urania* zum erstenmal im Druck erschien.[484] Dieser Ewald stand in den siebziger Jahren mit Philipp Matthäus Hahn in brieflichem Verkehr, und sie besprachen dabei mehrfach Oetingers Gedanken und Schriften.[485] So nahe reicht Oetingers geistige Sphäre an die des Frankfurter Goethe heran!

Was über aller Spekulation feststehen dürfte, ist dies: Dr. Metz war nicht bloß ein Verfechter der hermetischen Medizin und ein abgesonderter Frommer, wie Goethe ihn uns in *Dichtung und Wahrheit* schildert. Er war vielmehr als ein Parteigänger der ganzen naturmystischen Theologie und Medizin eingebettet in den geistigen Boden Oetingers und seines Kreises. So fehlt am Bild des Dr. Metz eigentlich nur noch die Beziehung zum Rosenkreuzertum des deutschen 18. Jahrhunderts, um ihn als Personifizierung der hermetischen Traditionen dieser Zeit erscheinen zu lassen. Nachdem wir aber bereits auf Fäden zwischen Oetinger und der Vorbereitungsphase der Spätrosenkreuzer gestoßen sind, steht Metz – als geistiger Gefolgsmann des Prälaten – von vornherein im Verdacht, auch seinerseits in diese Vorbereitungen einbezogen worden zu sein. Wie wir wissen, war der Vater des Arztes ein angesehener Alchimist, in dessen Bekanntschaft – wie der junge Oetinger erfahren hatte – hermetische Eide geschworen und „principia chymica" gelehrt wurden. Es ist also gar nicht ausgeschlossen, daß schon der Vater Metz zu einem der vielen Rosenkreuzer-Zirkel gehört hat, die zwischen Samuel Richters Zeiten und den Spätrosenkreuzern in den geistigen Kulissen Deutschlands rattenhaft ungreifbar umherhuschten. Zu Schröders, des Marburger Professors, Aufgaben muß es gezählt haben, mit eben

solchen Wissenden der zeitgenössischen Hermetik Kontakt aufzunehmen. Oder hätte der in Schwaben „bekannte Chymikus" Metz zu diesem Personenkreis nicht gehören sollen? Als Medikus des Fürsten zu Hohenlohe-Bartenstein, eines „Juge Impérial" am Reichskammergericht zu Wetzlar, reichte seine Klientel sogar bis weit ins Hessische hinein. Wenn sich aber Verbindungen zwischen Schröder und dem alten Metz ergeben haben sollten, so kann der junge Metz nicht abseits gestanden haben. Oder haben sich die beiden Ärzte sogar persönlich gekannt? Halten wir zunächst fest, daß Schröder im Jahre 1750 bei Johann Juncker in Halle, dem „Schutzpatron" des jungen Metz, zu studieren begonnen hatte und daß zu diesem Zeitpunkt (nämlich noch bis Juli 1751) Metz wahrscheinlich als Famulus im Lehrbetrieb der Universität wirkte. Hält man sich die minimalen Studentenzahlen der damaligen glücklichen Zeiten vor Augen, so ist sogar für eine besonders besuchte Fakultät wie die damalige Hallische die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß der Student Schröder den Famulus Metz kennenlernte. Das gemeinsame Interesse an der Hermetik und an hermetischer Pharmazie dürfte beide dann schon damals verbunden haben.

Aber wir können das dahingestellt sein lassen. Nachdem Schröder seit 1764 Professor in Marburg, Metz seit 1765 Arzt in Frankfurt war, begünstigte schon die räumliche Nähe eine Annäherung der Gleichgesinnten. Schröder kam bei seinen Schwärzer-Reisen bestimmt auch nach Frankfurt, auch ohne Metz. Frankfurt war ein Zentrum hermetisch-rosenkreuzerischer Geister. Die zweite Auflage von Wellings *Opus* erschien 1760 in Frankfurt bei Fleischer, nicht mehr in Homburg. Eine Sammlung gereimter alchimistischer Weisheiten betrat 1767 in Frankfurt die literarische Bühne unter dem Titel *Güldene Rose, d. i. Einfältige Beschreibung des Allergrössesten von dem Allmächtigen Schöpffer Himmels und der Erden JEHOVAH, in die Natur gelegten, und dessen Freunden und Auserwehlten zugetheilten Geheimnisses, als Spiegels der göttlichen und natürlichen Weisheit.*[486] Wer stand hinter diesen Veröffentlichungen? Wer kaufte sie? Dr. Metz hatte sowohl dem Fräulein von Klettenberg als auch dem jungen Goethe die Anschaffung von Wellings *Opus* nahegelegt. Er riet dem kranken Studenten wohl auch zur *Aurea Catena Homeri*. Zu welcher Ausgabe wohl? Die verschollene Edition Oetingers kam gerade 1770 heraus. Und ist es ein Zufall, daß gerade diese beiden okkulten Hauptlektüren des jungen Goethe bei den Spätrosenkreuzern in besonderer Wertschätzung standen? Die Statuten der Gold- und Rosenkreuzer sehen „Privat-Conventionen" für die unteren Grade vor. Was nun Dr. Metz mit dem jungen Goethe trieb, hat eine erstaunliche Verwandtschaft mit dem, was die Statuten ausdrücklich vorsehen: „In theoretischen Privat-Conventionen ist Johann Masons Selbsterkenntnis und die aurea catena unseres seel. Br. Homeri nach und nach deutlich zu erklären, und die theoretischen Bbr. sind auf obverstandene Art nach derselben zu prüfen. Diese beyden Bücher können schon unsern Junioren angepriesen und ihnen, sich diese beyzulegen anbefohlen werden."[487] Auch die Hantierung

mit „Circkel, Papier, Feder und Dinte, und zwey Bücher", mit der Goethe sich der Philosophie zu widmen vorgab,[488] stimmt merkwürdig mit den Vorschriften der Spätrosenkreuzer überein: „[...] so müssen auch bey einer jeden Privat-Convention zween Br. gewisse Aufgaben erörtern, wovon die eine zur Moral oder aber zur Theosophie, die zwote hingegen entweder zur Natur- oder Kunstlehre gehörig seyn soll [...], daß durch seine Aufgaben und die Erörterungen der Bbr. ein systematisches Lehrgebäude von unserer Theosophie, Moral, Natur- und Kunstlehre [...] entstehe."[489] Der Grad der „Theoristen" war ursprünglich der niederste Grad des Ordens, erst später wurde noch ein Junioren-Grad gestiftet.[490] Was das Wellingsche *Opus* betrifft, so teilt Runkel mit: „Georg von Welling ist ihre [der Spätrosenkreuzer] Hauptquelle, dessen Gedanken sie zum Teil wörtlich für ihre Instruktionen benutzten. Das Welling'sche vierte Kapitel, Von der uranfänglichen Welt (de mundo archetypo), ist fast wörtlich in die Unterrichtsakten des ersten Grades, der Jünger, verarbeitet."[491] Es ist nicht wahrscheinlich, daß Dr. Metz die Statuten der Spätrosenkreuzer schon kannte. Aber bestand zwischen ihm und dem Professor Schröder schon Einigkeit darüber, daß sich in einer bevorstehenden Ordenstätigkeit diese beiden Schriften, Welling und die *Aurea Catena*, besonders gut für die unteren Grade der Mysten eigneten?

Am schwersten wiegen für eine Bekanntschaft Schröders mit Metz aber die Indizien, die sich vom jungen Goethe her anbieten. Wir wissen aus Schröders Schrift *Von der fysikalischen theorie der empfindungen* wie entschieden sich der Autor mit den „alten methodischen aerzten einig" wußte. Das Interesse an dieser medizinischen Schule hat auch in Goethes Tagebuch, in die *Ephemeriden*, Eingang gefunden. Gleich zu Anfang, nach den ersten Paracelsus-Notizen, lesen wir die Eintragung: „Themison, Tessalus Trallianus die Stiffter der Methodischen Seckte. Prosper Albinus schrieb diese Lehre in dem Buch de Medicina Methodica."[492] Das klingt, als habe Goethe sich irgendwo über das Stichwort „Methodische Medizin" informiert. Wer vermittelte ihm dieses Stichwort? Dafür kommt in erster Linie Dr. Metz in Betracht. Sollte Dr. Metz bei diesem Anlaß auch von Schröders Schätzung der Methodiker gesprochen haben? Das hätte um so näher gelegen, als eben jetzt, im Herbst 1769, von Baldingers *Biographien jeztlebender Aerzte* des „Ersten Bandes zweytes Stück" mit dem Artikel über Schröder erschienen war. Die Widmung Baldingers an Weszpremi datiert vom 6. September 1769. Die Eintragung Goethes stammt vom Januar 1770. Dr. Metz hätte diese ehrende Würdigung Schröders seinem Kranken im Hirschgraben nur zur Lektüre mitzubringen brauchen, Goethe hätte über Schröders hermetische Ansichten alles aus erster Hand erfahren. An solcher Bekanntschaft mußte beiden einiges liegen!

Wenn man sich diese Häufung von Indizien vergegenwärtigt und sich zurückerinnert, daß Oetinger für eine „Societas de propaganda physica" Grundsätze verfaßte, so hat die Annahme viel für sich, daß Dr. Metz der

Mittelsmann zwischen Schröder und Oetinger gewesen ist. Direkte Beziehungen zwischen Schröder und Oetinger sind keine nachweisbar, dagegen war Dr. Metz nach Herkunft und geistigen Interessen das ideale Bindeglied zwischen der noch akademischen Rosenkreuzerei Schröders und der wissenschaftlich ambitionierten Hermetik Oetingers. Das muß nicht implizieren, daß Metz selbst ein organisierter Rosenkreuzer gewesen oder geworden ist (dafür spräche allenfalls, daß er zu den „abgesonderten Frommen" gehört haben soll und doch gewiß keiner Sekte angehörte, wie wir oben schon angemerkt haben). Und auch Oetinger scheint sich mit den Rosenkreuzern nur geistig eingelassen zu haben. Bereits 1748 schrieb er dem Grafen Castell: „Einen echten Freimaurer [Rosenkreuzer?] habe ich nie concipirt. Im tausendjährigen Reich gibt es vielleicht solche."[493] Die hermetischen Eide seiner frühen Jahre muß er später also gering veranschlagt haben. Dem Anspruch der uralten Weisheitstradition mag er skeptisch gegenübergestanden haben. Dagegen war es etwas anderes, einem Verein zur Ausbreitung der „Patriarchalphysik", der womöglich noch in Gestalt seines Schützlings und Hausgenossen aus Tübinger Tagen an ihn appellierte, geistige Unterstützung zu leihen. Solche Hilfe wird Oetinger zuzutrauen sein. Mehr zu tun, war er zu weise, zu alt.[494]

Als der Orden der Gold- und Rosenkreuzer dann 1777 öffentlich zu agieren und zu intrigieren begann, dürfte Metz so wenig wie Oetinger, Schröder und Keller noch etwas mit seinen Zielen zu tun gehabt haben. Seine mit Bestimmtheit anzunehmende Schätzung und vielleicht sogar Unterstützung der Rosenkreuzerei hatte ganz andere Fundamente und Traditionen. Württembergischer Biblizismus, Böhmismus, Alchimie und akademisch diskutierte Hermetik der Halleschen Medizin und Oetingerischer Schriften kamen da zusammen, aber gewiß nicht schottische Logenriten und katholische Höflingsinteressen. Hier lag wohl überhaupt die Scheidelinie. Die Spätrosenkreuzer gedachten sich die protestantischen Hermetiker aus der Tradition des Böhmismus zwar nutzbar zu machen, sie waren aber von Anfang an gewiß nicht bereit, diesen Schwärmern und Muckern irgendeinen Einfluß auf die Ordensumtriebe einzuräumen.[495] Eine Berührung zwischen den beiden Lagern konnte daher nur in der relativ kurzen Zeitspanne zwischen Plan und Verwirklichung der spätrosenkreuzerischen Ordensgründung stattfinden. Daß aus der „Geistkirche" dann der Orden des Phöbron werden würde, konnte noch niemand voraussehen. Aber gerade in diese Jahre fiel die Krankheitszeit des jungen Goethe, die ihn Zeuge einer noch unorganisierten, jedoch von allem zeitgenössischen Knistern und Wehen hoffnungsbeflügelten Hermetik im Kreis der Frankfurter Frommen werden ließ. Wie dicht die Saat gestreut war, die dabei auf seinen jugendlich aufnahmebereiten Geist niederging, glauben wir deutlich gemacht zu haben. Wie sie aufging, wird in den folgenden Abschnitten nachzuweisen sein.

III.

DIE „KONSEQUENTERE AUSBILDUNG" HERMETISCHER ÜBERLIEFERUNGEN IM WELTBILD DES JUNGEN GOETHE

A. Goethes Rezeption der hermetischen Traditionen

1. Rückblick auf den Luzifer-Mythos

Am Ende unserer Darlegung von Samuel Richters Theosophie haben wir bereits auf Goethes Luzifer-Mythos einen ersten vergleichenden Blick geworfen und uns einige Hauptfragen gestellt, die der weiteren Untersuchung noch offenblieben. Auf sie zurückzukommen, ist nun der Ort. Die *Theo-Philosophia Theoretico-Practica* des Sincerus Renatus zeigte uns, woher die Axiome von Goethes Ephemeriden-Credo stammten: aus der hermetischen Weltanschauung. Wenn Goethe im Februar 1770 schrieb: „Separatim de Deo, et natura rerum disserere difficile et periculosum est, eodem modo quam si de corpore et anima sejunctim cogitamus; animam non nisi mediante corpore, Deum non nisi perspecta natura cognoscimus, hinc absurdum mihi videtur, eos absurditatis accusare, qui ratiocinatione maxime philosophica Deum cum mundo conjunxere"[1], so stimmen solche Anschauungen völlig überein mit Sätzen, die wir in der *Theo-Philosophia* lesen konnten: „Die Natur ist ein stetes Liebes-Spiel des ewigen GOttes, damit er spielet, und dadurch er seine Wunder offenbahret. Es ist, so zu reden, der Leib GOttes, durch welchen er würcket, und ist GOtt ohne die Natur nicht anzusehen: gleichwie die Seele und der Leib, so ist GOtt und die Natur, müssen nicht von einander getrennet werden. Hierinnen thun die meisten unserer heutigen Christlichen Theologen und Philosophen übel, daß sie GOtt nicht durch die Natur, und die Erkänntniß der Natur durch GOtt suchen wollen."[2] Sogar die polemische Wendung Richters gegen die Nicht-Hermetiker findet sich, in abgeschwächter Form zumindest, bei Goethe gleicherweise.

Nach unserem Überblick über die „vernünftige" Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts können wir nun aber auch abschätzen, was sich in den Abweichungen Goethes von Richter an zeitgenössischen und eventuell auch an privaten Motiven niedergeschlagen hat. Wie wir sahen, sind diese Abweichungen in mehreren Punkten zu erkennen. Goethe akzentuiert die gottgeschaffene Eigenindividualität Luzifers, die sich in Gegensatz stellt zur Individualität Gottes. Er ersetzt Richters Konzept der streitenden Elemente, des Feuergrunds und des Liebelichts durch seine Auffassung eines

pulsartigen Wechsels von „Richtungen". Er kennt daher schließlich kaum mehr einen Begriff des absolut Bösen, sondern postuliert den Wechsel von selbstischer Absonderung und erlösender Hingabe des Geschöpflichen an das Ganze als ewiges und dem Leben eingeborenes Gesetz. Natürlich und gottgewollt verhält sich die einzelne Individualität, wenn sie nach einem Moment oder einer Periode der eigenwilligen, egozentrischen „Verselbstung" sich doch auch wieder „entselbstigt", das heißt: sich selbst vergessend ans Ganze und Göttliche hingibt, in welcher Form dieses sich immer manifestiere.

Vergleichen wir diese Hauptabweichungen Goethes mit der zeitgenössischen populären Hermetik, so ergibt sich, daß der Autobiograph so gut wie nichts hinzuerfinden mußte. Alles konnte in der Tat schon dem kranken und wiedergenesenden Studenten der frühen siebziger Jahre bekannt geworden, ja vertraut gewesen sein. Die Betonung des individuellen Moments, der begrenzten Autonomie jedes Geschöpfs, mußte sich mit der Einbeziehung von Newtons naturwissenschaftlichen Entdeckungen in die hermetischen Traditionen sozusagen von selbst ergeben. Wir sahen bei Schröder, welche Rolle die „Schwere" und ihre „Tendenz" auf einen „Punkt" hin als Gegensatz zur expansiven „Leichtigkeit" spielte. Auch hier also bereits ein Ersetzen der herkömmlichen Vorstellung von Feuer und Licht durch die modernere von Schwere und Anziehung, von Repulsion und Attraktion, wobei das individuelle Teil selbstverständlich mit der Schwerkraft der Körper in eins gesetzt wurde. Wie populär diese Spekulationen in den frommen Kreisen waren, geht aus einem Brief Jung-Stillings an Lerse, und zwar gerade über Goethe, hervor. Dort lesen wir: „Wenn ein Mensch auch nichts anders als Genie ist, gar keine Stätigkeit, keine Schwerkraft hat, die ihn nach dem Mittelpunkt zieht – so treibt ihn der Wind durch alle Lüfte um, er flackert, lodert, niemand kann sich an seinem Feuer erwärmen noch durch sein Licht geleitet werden."[3] Ähnlich finden wir die Vorstellung dann ja auch bei Goethe selbst ausgesprochen, wenn er von Straßburg aus an Langer schreibt: „Sie sind zu entfernt von dem Mittelpunckt Ihrer Welt um ruhig zu sein, und bisher war Ihr Schicksal zu wandern wie eine Felge, immer herum, immer in Bewegung und am Ende der Axe so nahe wie im Anfang."[4] Gewiß schaut in diesen Briefstellen noch der mystische Hintergrund von weltlicher Unruhe und Ruhen in Gott durch; aber es ist andrerseits doch unbestreitbar, daß sowohl Jung-Stilling als auch Goethe eben schon nicht mehr eine geistliche, sondern eine natürliche Deutung eines natürlichen Verhaltens geben wollen. Auch die beiden „Richtungen" sind damit bereits involviert, wie wir ja auch bei Oetinger – ebenso wie bei Schröder – die beiden Zentralkräfte Newtons die alten Richterschen Bestimmungen der göttlichen Lebenspolarität ersetzen sahen.

Daß schon der junge Goethe Gut und Böse als zwei Seiten einer Medaille ansah, hat Grete Schaeder klar herausgearbeitet.[5] Am nachdrücklichsten hat dieses Postulat wohl – mit einem unüberhörbaren Hinweis auf die

Hermetik – in der *Rede zum Schäkespears Tag* seinen Niederschlag gefunden: „Das was edle Philosophen von der Welt gesagt haben, gilt auch von Schäkespearen, das was wir bös nennen, ist nur die andre Seite vom Guten, die so nothwendig zu seiner Existenz, und in das Ganze gehört, als Zona torrida brennen, und Lapland einfrieren muß, daß es einen gemäsigten Himmelsstrich gebe."[6] Hier ist bereits das Ganze apostrophiert, das in polaren Gegensätzen wechselweise sich ergänzt. Auch der Puls ist in diesem Vorstellungshorizont nicht fern. Im Straßburger Romanfragment hat er bereits seine Stelle, und dort ersetzt er – ganz wie im Luzifer-Mythos der Selbstbiographie – schon das flach moralistische Denken in Lebensdingen: „Es ist mit der Liebe wie mit dem Leben, wie mit dem Athemhohlen. Freylich ziehe ich die Lufft in mich; willst du das auch Eigennutz nennen? Aber ich hauche sie wieder aus, und sage mir, wenn du in der Frühlingssonne sitzest, und für Wonne dein Busen stärcker athmet, ist das Hauchen nicht eine größere Wonne als das Athemholen, denn das ist Mühe, iens ist Ruhe; und wenn uns die Entzückung manchmal aus voller Brust die Frühlingslufft einziehen macht, so ist es doch nur um sie von ganzen Herzen wieder ausgeben zu dürffen. Und ebenso ists mit der Liebe, und ihr meynt leben und nicht leben wäre eins."[7] Wachsmuth hat recht, wenn er erwägt, ob Goethes späteres Lieblingsgleichnis von Systole und Diastole wohl auf Oetinger zurückreiche.[8] Denn der junge Goethe konnte die Pulsvorstellung in der Tat schon in Oetingers Buch *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie*, das sein Vater besaß[9] und das er in der frühweimarer Zeit für Charlotte von Stein beschaffte,[10] entdeckt haben. Über Detlev Cluvers Philosophie referiert Oetinger dort: „Er statuirt, daß eine Systole und Diastole, oder Einnahm und Ausgab des Lebens-Feuers ihre Regeln so befolge, daß nach solchen alles in den Leibern wachse."[11] Man kann allerdings nicht behaupten, daß der Puls in Oetingers eigenem Denken eine bedeutende Rolle spiele. In Anlehnung an Newton beschäftigt er sich viel lieber mit mechanischen Phänomenen. Er ist wahrscheinlich auch zu sehr Theologe, als daß ihm ein pulsartiger Wechsel von Irdisch und Göttlich hätte behagen können. Indessen bezeugt gerade der Naturforscher Cluver, wie verbreitet die Pulsvorstellung unter nicht-theologischen Hermetikern gewesen sein mag.

Noch zentraler kommen wir aber an die Übereinstimmung der Anschauungen von *Dichtung und Wahrheit* mit Goethes jugendlicher Hermetik heran, wenn wir jene bekannte Stelle in der Shakespearetagsrede vom „geheimen Punckt", um den sich alle Shakespeareschen Stücke drehten, gegen den Luzifer-Mythos halten. Kein Philosoph habe diesen Punkt bisher gesehen und bestimmt. Das läßt darauf schließen, daß Goethe selbst sich für diesen Philosophen hält, und was deutet er in Shakespeare hinein? Zweifellos nichts anderes als den philosophischen Individualismus, wie ihn sein umgedeuteter Luzifer-Mythos auffaßt. Denn auch Luzifers Fall, so wie dieser in *Dichtung und Wahrheit* interpretiert wird, dreht sich um den gehei-

men Punkt, „in dem das Eigenthümliche unsres Ich's, die prätendirte Freyheit unsres Wollens, mit dem nothwendigen Gang des Ganzen zusammenstösst". Darauf, auf diesem Konflikt von notwendiger Prätension des lebendigen Geschöpfs einerseits und notwendigem Gang des Ganzen andrerseits, beruht ja die fatale Bestimmung Luzifers, „unbedingt", aber „begrenzt" zu sein. Was der junge Goethe in der Shakespearetagsrede verkündet, ist also genau übereinstimmend mit dem Luzifer-Mythos des späten Goethe und die Bestätigung von dessen Authentizität. Wir haben dafür sogar noch ein weiteres Indiz. Wenn Goethe in der Shakespeare-Huldigung gleich nach dem „geheimen Punckt" fortfährt: „Unser verdorbener Geschmack aber, umnebelt dergestalt unsere Augen, dass wir fast eine neue Schöpfung nötig haben, uns aus dieser Finsternis zu entwickeln"[12] – so ist das nun eine ausdrückliche Anspielung auf den Mythos. Denn die „neue Schöpfung" folgt ja auf Luzifers Fall, der bekanntlich das Schöpfungslicht auslöschte und die chaotische Finsternis der *materia prima* mit sich führte. Sie ist ein stehender Begriff aus diesem Mythos. Bei Samuel Richter finden wir sie daher genauso: er spricht von dem „finsteren Chaos" der gefallenen Engelwelt, „aus welchem GOtt eine neue Schöpfung beliebet".[13] Oder – im Wortlaut noch näher bei Goethes Rede – an anderer Stelle: „Aus diesem verderbten Salniter nahm nun GOtt eine neue Schöpffung vor."[14] Das Bild von der ‚neuen Schöpfung' bestätigt demnach als bloße Assoziation vielleicht ebensosehr wie der Gedankengang, an den es anschließt, daß auch der „geheime Punckt" von Goethes Rede *Zum Schäkespears Tag* aus dem Luzifer-Mythos – und zwar aus dem bereits umgedeuteten – hervorgegangen ist.

So bleibt zuletzt nur noch die Vorstellung von „Konzentration" und „süßer Erhebung" (also „Expansion"), von „Verselbstung" und „Entselbstigung" ungeklärt. Beide Begriffspaare, aber besonders das zweite, wurden dem jungen Goethe vielfach und energisch bestritten. Wir sahen indessen, daß Konzentration und Expansion zum engsten Bestand der Kernbegriffe jeder Hermetik gehören. Es ließe sich darüber hinaus zeigen, daß sie dem Denken des späteren 18. Jahrhunderts überhaupt ziemlich nahe bei der Hand lagen.[15] Schließlich hatte aber ein Friedrich Joseph Wilhelm Schröder gerade gleichzeitig mit Goethes Studienjahren diese Begriffe wieder zu zentraler Bedeutung erhoben. Bei ihm, aber bestimmt nicht nur bei ihm, hing die alte hermetische Polarität nun aufs engste mit den adaptierten Newtonschen Begriffen zusammen, mit Vorstellungen wie „Schwere" und „Leichtigkeit". Wir können also ganz sicher annehmen, daß der junge Goethe sie gekannt hat. Dafür haben wir dann auch einen unwiderleglichen Kronzeugen: Goethe selbst. Er bekennt in einem 1814 geschriebenen Brief an Schweigger: „Seit unser vortrefflicher Kant mit dürren Worten sagte: es lasse sich keine Materie ohne Anziehen und Abstoßen denken (das heißt doch wohl, nicht ohne Polarität), bin ich sehr beruhigt, unter dieser Autorität meine Weltanschauung fortsetzen zu können, nach meinen frühesten

Überzeugungen, an denen ich niemals irre geworden bin."[16] Daß die Polarität in Goethes „frühesten Überzeugungen" nicht Anziehen und Abstoßen hieß, legt die Briefstelle selbst nahe. Daß sie Konzentration und Expansion geheißen haben dürfte, dafür spricht alles, was wir im vorigen Kapitel dargelegt haben.

Aber „Verselbstung" und „Entselbstigung"? Auch diese Polarität ist keine Erfindung des späten Goethe. Die Begriffe gemahnen schon von der Wortgestalt her sehr stark an die mystische *Selbstheit*. Beim jungen Goethe werden wir zudem – in den Beiträgen zu Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* – einen weiteren, von ihm völlig neugeprägten Begriff finden, der in dasselbe Wortfeld gravitiert: den der „Selbstigkeit". Grund genug also, von vornherein auch bei der moralischen Polarität des autobiographischen Mythos aufmerksam zu sein. Indessen ist die Vorstellung von einer regelmäßig wiederkehrenden Öffnung des Individuums zum Ganzen, also die „entselbstigende" Richtung, in den Schriften der hermetisch-mystischen Tradition allzugut belegt. Wir können keinen ernstlichen Zweifel hegen, daß aus ihnen auch der junge Goethe die Polarität von Verselbstung und Entselbstigung – gleichviel ob unter diesen Begriffen oder anderen – kennengelernt haben muß. Wir brauchen uns zur Vergewisserung darüber nur etwa an Samuel Richters Naturlehren zu erinnern. Für sie steht der „sich selbst begehrende" Samen im „Hunger" des ersten Prinzips. Der Samen, als Symbol der Konzentration und Selbstheit, ist also ungöttlich, „böse". Aber wenn er unter dem Zudrang des Wassers und des Lichts „über und unter und neben sich gantz Freuden-reich ausdringet", so steht er nach Richters Ausdruck alsbald in seiner „Paradiesischen Eigenschaft", die also mit der Expansion, mit der Richtung zum Himmel identisch ist. Und diese verschwindet entsprechend wieder, wenn die Pflanze „in einem Kolben oder Saamen zusammenwächst", also von neuem die Richtung der Konzentration einschlägt. Das ist zweifellos schon eine überaus nahe Parallele zur Vorstellung von Verselbstung und Entselbstigung. Aber wir können die Polarität von Goethes Selbstbiographie noch näher an die Vorstellungswelt der hermetischen Mystik heranrücken.

In Gottfried Arnolds „Vertheidigung der Mystischen Theologie", die sich an die deutsche Ausgabe der *Mystischen Theologie* von 1703 angebunden findet, lesen wir einen längeren Abschnitt, der in vielem Goethes Anschauungen präludiert. Auch hier die Verbindung von naturphilosophischen und moralischen Gedanken, der an der Natur illustrierte *ordo salutis*. Die Stelle scheint mir in unserem Zusammenhang so wichtig zu sein, daß ich sie *in extenso* zitiere. Zuerst das Beispiel der N a t u r: „Wenn es leibliche und eingeschränckte Sachen sind, so ist es wahr, daß sie von Gott zu eigen überkommen haben ein Wesen, auch Kräfte und Vermögen [um] viele Ausflüsse von seiner Göttlichen Gütigkeit zu empfangen. Aber wie diese Sachen und ihr Vermögen nicht bestehen, auch nicht anders gegründet sind, als auf die mächtige Kraft Gottes, und wie sie die Vollkommenheit nicht

finden können, zu welcher sie gemacht sind, ohne nur in dem Segen Gottes, und in der Offenbarung seiner Freygebigkeit: So ist klar und gewiß, daß eine jede derselben sich gelassen [= sich entäußern] muß auf seine Art, das ist aus sich selbsten verlangen, sich auch sehnen nach der Freygebigkeit Gottes, und wenn solches geschehen, enteignen [!] und ins Äusere ergießen muß, um daselbst offenbar zu werden. David und Paulus lehren, daß die Wercke der Schöpfung dieses Thun, und zu diesem Zwecke zielen, zum wenigsten, so weit sie nicht der Mensch abgekehret hat." Und nun kommt der Mystiker auf die Bestimmung des M e n s c h e n zu sprechen, wobei die Affinität der Gedanken zu Goethes Luzifer-Mythos nicht zu verkennen ist:

> Was die verständigen Creaturen betrift, wie sie mehr empfangen haben, daß sie beruffen sind zur Mitgenießung und zu einem viel höhern Zweck, als die unvernünftige, sich aber weiter gefangen genommen, und ihnen [= sich] selbst zu eigen gemacht, so haben sie noch einer größern Entäusserung von nöthen. Last uns sehen, was wir davon zu betrachten haben. Gott hat denen vernünftigen Geschöpfen, oder vielmehr dem Menschen, davon wir eigentlich reden, eine Seele gegeben, und Vermögen zu einer natürlichen Eigenschaft [= Eigenheit]; und wie sie ein Theil sind von seinem Wesen, so wird er sie nimmer verderben lassen. – Die Seele und ihr Vermögen bestehet nichts desto weniger in der Wurtzel (so zu sagen) der Kraft Gottes, und ist gemacht, die Wirckungen und Gnaden Gottes zu empfangen, und sie wieder zu Gott zu schicken. Wenn es sich zuträgt, daß sie aparte [= abgesonderte] Wurtzel schlagen, und aus sich selbsten Saft und Kraft saugen will, ohne von Gott es zu begehren, so verderbet sie sich selbst, und bringet nichts hervor, als Böses, und ein faules Holtz, das nur zum Verbrennen gut ist. Von welchem Zustand man nicht kommen kan, als durch die Entäusserung [!] von diesem Principio, von der Independenz und von der Eigenheit.

Zum Beschluß dieser Stelle finden wir sogar die „Erhebung" von Goethes Luzifer-Mythos: „Die Seele, welche sich nicht scheiden will von der Kraft und Anführung dessen, der sie geschaffen hat, sondern ihr Vermögen zu ihm erhebet, um von ihm seine Wirckung und Gnade zu empfangen, welche sie vollkommen machet, die thut wohl."[17] Selbstentäußerung und Erhebung zum Göttlichen lassen das Geschöpf also erst jene lebensnotwendige Kraft erlangen, mit der es seine Eigenheit – seine relative Autonomie – fristen kann.

Vergleicht man diesen Passus bei Gottfried Arnold mit Goethes Begriffen von *Verselbstung* und *Entselbstigung*, so ergibt sich, daß nur die bei Arnold noch festgehaltene Schranke zwischen Natur und vernünftigerem Menschen, zwischen Natürlich und Geistlich zu fallen brauchte, damit auch der Mensch in das für die Pflanzen geltende Schema von gottgewollter Eigenheit und individuell angelegter (nicht nur auferlegter) Enteignung, also freiwilligem aus sich selbst Hinaussehnen, einbezogen werden konnte. Diese Schranke war beim jungen Goethe aber in der Tat bereits gefallen, wie unser erstes Kapitel klargemacht haben dürfte. Wir werden, was

darüber hinaus noch klärungsbedürftig ist, nämlich den ganzen Duktus von Goethes Aneignung der hermetischen Traditionen, im weiteren Verlauf dieses Kapitels kennenlernen und dann noch besser überschauen können, wie nahe es von Gottfried Arnolds Prinzipien der Eigenheit und Enteignung zu Goethes Positionen sein mußte.

Wir können damit jetzt beurteilen, welchen Wert der Luzifer-Mythos des 8. Buchs von *Dichtung und Wahrheit* für die Erforschung des jungen Goethe besitzt. Er darf für ein im ganzen wie im einzelnen getreues Abbild der religiösen Privatphilosophie von Goethes Sturm-und-Drang-Periode gelten. Wenn sich darin Parallelen zu Goethes Altersphilosophie ergeben, so nicht deshalb, weil die betreffenden Gedanken „spät" gewesen wären, sondern weil sie immer noch und von Jugend an in Goethes Geist verwurzelt waren. Sie hatten sich zwischen 1768 und 1770 aus der selbständigen Aneignung der zeitgenössischen, eklektischen *philosophia perennis* hermetischer Provenienz ergeben. Und mochten sie auch manche Wandlungen durchgemacht haben: in vielem Grundsätzlichen blieb die erste frühe Erkenntnis bewahrt – so wie das autobiographische Paralipomenon zum Luzifer-Mythos ja auch ausdrücklich betont, daß Goethe auch nach seiner Genieperiode „durch mancherley andere ähnliche Vorstellungsarten hindurchgegangen" sei.

Dieses Ergebnis mag manchen überraschen. Aber viel mehr gibt doch zu denken, wie sehr der junge Goethe bisher notwendig verkannt worden sein muß, wenn der Luzifer-Mythos, dieser offenkundig authentische Hinweis Goethes auf die eigene jugendliche Geisteswelt, von der Forschung so lange als ein Fremdkörper aus ihren Interpretationen ausgeschieden worden ist. Wie vieles beim jungen Goethe entsprechend anders aufgefaßt werden muß, wie fruchtbar das vor uns liegende Feld allem Ermessen nach noch sein muß, bedarf kaum mehr einer ausdrücklichen Unterstreichung.

2. *Hermetische Nachlese in Goethes Frankfurter und Straßburger Rekonvaleszenz*

„Am meisten aber verbarg ich vor Herdern meine mystisch-kabbalistische Chemie und was sich darauf bezog, ob ich mich gleich noch sehr gern heimlich beschäftigte, sie konsequenter auszubilden, als man sie mir überliefert hatte" – solches systematische Interesse an der Hermetik bezeugt uns *Dichtung und Wahrheit* für die Straßburger Zeit. Ehe wir uns vor Augen stellen, welchen Charakter Goethes „konsequentere Ausbildung" der ihm überlieferten Traditionen hatte, sollen jedoch die Stellen aufgewiesen werden, wo wir anhand der Ergebnisse unseres letzten Kapitels nun erst exakt und gewissermaßen ‚vom Blatt' einige Berührungen des jungen Goethe mit der theosophischen und der eklektischen Hermetik konstatieren können. In unserem ersten Kapitel mußten wir uns mit einem noch unbestimmten Begriff von Hermetik, nämlich mit ‚Okkultismus' und ‚okkulten' Interessen, behelfen. Es fehlten uns sozusagen die konkreten Steckbriefe. Jetzt sehen

wir deutlicher, was hinter diesem oder jenem Ausdruck, hinter kleineren und größeren Liebhabereien des jungen Goethe an zeitgenössischen Tendenzen steht – und wir sehen dies nicht nur beim Ephemeriden-Credo, nicht nur bei der Rede *Zum Schäkespears Tag*.

Im Brief vom 13. Februar 1769 an Friederike Oeser schreibt Goethe, in Frankfurt habe er sich bisher umsonst nach Freunden umgesehen, und auch die Mädchen, so klagt er, „waren nicht so specificirt wie ich's liebe".[18] Die Adressatin wird sich über den seltsamen Ausdruck ebenso wie manch einer der bisherigen Goethe-Forscher gewundert haben. In ‚Klein-Paris' verstand man ihn damals sicherlich so wenig mehr wie unter heutigen Durchschnittsgebildeten. Wir dagegen kennen ihn nun schon von Samuel Richters „unspecificirtem" Lichtwasser her, das in Tau und Regen auf die „specificirten" Samen herabkommt, als Universalbalsam und „Merkur des Lebens". Denn nach seinen Prinzipien entsteht – wie erinnerlich – das Leben als Geburt aus diesem „Universalsamen" und der spezifizierten „Matrix" des Geschöpfs. Die *Spezifikation* ist also Richters Terminus für die Individualität, für das „Eigenthümliche unseres Ichs", um Goethes Shakespeare-Rede zu zitieren. Aber die Vorstellung der Spezifikation ist hermetisches Allgemeingut. Sie findet sich nicht nur bei Richter, sondern bei allen Autoren. In Wellings *Opus*, der mutmaßlichen Quelle Goethes, lesen wir, daß „durch des Lucifers Fall [...] das uranfängliche Licht-Wesen [...] in seiner uranfänglichen Einfalt nicht, wohl aber, wie dasselbe in jedem Geschöpffe in und auff dieser sublunarischen Welt nach seiner Art und Eigenschafft specificirt worden, zu haben".[19] Und an einer späteren Stelle präzisiert er, daß dieses allgemeine göttliche Wesen „in dieser unserer Welt nicht wie in den obern Welten in seiner ersten anfänglichen Substanz zu haben, sondern im Durchgang durch den Kreis ☿. nicht anders als specificirt, nemlich in dem Geschöpff oder Cörpern dieser Welt zu haben".[20] Auch bei Oetinger ist die Spezifikation ein ganz geläufiger Begriff. Unter dem Stichwort „Creatur" seines *Biblischen Wörterbuchs* finden wir die Erläuterung: „Jede Creatur wird zuerst chaotisch geschaffen, dann ins Licht regulirt und gebildet, endlich in Ziel und Maaß gemacht, in leiblicher, organischer Darstellung. Ursprünglich liegen alle Creaturen in ungebildeter Art in dem Worte von Anfang, nach Psalm 90; es ist nämlich eine ewige Zeit, ein ewiger Raum in Gott gewesen, worin alle Creaturen unspecificiert schon etwas gewesen [...] hernach aber sind wir, ohne Emanation, specificiert worden durch die Grade der Schöpfung."[21] Der Theologe Oetinger grenzt sich also zwar gegen die Emanationsvorstellung ab, behält aber den Begriff der Spezifikation bei. Er gehörte offenbar zu den Begriffen, über die keinerlei Meinungsverschiedenheiten bestanden. Goethe dürfte ihn daher schon mit den Anfangsgründen der auf ihn zudringenden Hermetik kennengelernt haben, und zwar – wir wiesen bereits darauf hin – in wichtigstem Zusammenhang: als Bestimmung der Individualität. So probiert er den Begriff dann ja auch in seinem Brief an Friederike Oeser aus.

Ein anderer hermetischer Hauptbegriff, der uns ganz unscheinbar in Goethes Briefen entgegentritt, ist der des „Lebensfeuers". Ihn erfuhr er sozusagen am eigenen Leib. Jedenfalls schreibt der Wiedergenesene von Straßburg aus an einen Freund: „Der Himmels Arzt hat das Feuer des Lebens in meinem Körper wieder gestärckt, und Muth und Freude sind wieder da."[22] Auch diesen Begriff kennen wir bereits aus Samuel Richters *Theo-Philosophia*. Dort heißt er allerdings noch so, wie er bei Paracelsus und beim älteren van Helmont in Umlauf gebracht wurde. „Der Archaeus, welcher seinen Grund und Ursprung aus dem hungrigen Feuers-Principio hat und an sich selbst ein reines Feuer", definiert Sincerus Renatus, „hungert nach dem Lichts-Principio, durch welches er in seiner Krafft erhöhet und in seinem vigore erhalten wird".[23] Das ist offenbar Goethes Vorstellung, und auch dem „Lichts-Principio" in Samuel Richters Definition entspricht aufs genaueste der „Himmels Arzt" im Brief des jungen Goethe. Der Archäus ist, wie sich von selbst versteht, ein hermetischer Grundbegriff des deutschen 18. Jahrhunderts – mehr noch als die Spezifikation, mit der er indessen im engsten Zusammenhang steht. Bei Johann Conrad Dippel lesen wir beispielsweise: „Der specificirte Geist einer Pflanze dependiret in seinem motu noch von einem andern motore, der allgemeiner ist, nemlich von dem Archeo der Erden."[24] Lebensfeuer und spezifizierter Geist gelten hier fast als Wechselbegriffe.

Bei Oetinger wird die paracelsische Begriffsprägung schon weitgehend vermieden. Lieber als vom Archäus spricht der schwäbische Prälat vom „spiritus rector", vom „Lebensgeist". Daß aber auch hier unter dem anderen Wort immer noch die alte Sache des Sincerus Renatus steckt, erkennen wir aus einer Definition wie dieser: „Jede Creatur hat demnach einen Lebens-Geist, der ihm [sic!] eigen ist, von welchem alles, was eine Nahrung nimmt, in seine Natur verwandelt wird. Dieser bildende Geist ist eines jeden Leibs innerstes Ding, worin seine Einheit stehet."[25] Und ein anderes Mal stoßen wir auch bei Oetinger unmittelbar auf Goethes Begriff, wenn festgehalten wird, „daß das Lebens-Feuer, durch dessen Wirksamkeit ein Leib gebildet wird, müsse ein Geist sein".[26] – Ein ganzes Wortfeld tut sich also vor uns auf: das Feuer des Lebens ist Geist, Archaeus, Motor, Spezifikation, Prinzip der Einheit, innerstes Ding, ja sogar „bildender Geist", worunter sich vermutlich der „spiritus plasticus" der Platonisten von Cambridge, besonders Cudworths, verbirgt. Welche Bedeutung dieser Vorstellungskomplex für den jungen Goethe, und zwar bis hin zum *Urfaust*, behalten wird, zeichnet sich damit bereits ab.

Über Goethes Rezeption der Archäus-Vorstellung können wir noch weniger überrascht sein als über seine Verwendung des Ausdrucks „spezifiziert". War Goethe ja doch bei einem medizinischen Mentor in die Hermetik eingeführt worden. Wenn wir nicht schon aus *Dichtung und Wahrheit* wüßten, daß Dr. Metz hermetisch gesinnt war, wir könnten es mit aller Bestimmtheit aus seinen Behandlungsmethoden folgern. In der großen Vers-

epistel an Friederike Oeser vom 6. November 1768 wird nämlich detailliert beschrieben, wie der Arzt versuchte, dem kranken Studenten „neues Leben, / Und neuen Muht und neue Krafft zu geben".[27] Zunächst ist von *Cortex Chinae* die Rede, von Chinarinde, einem allgemeinen Nervenstärkungsmittel der Zeit. Aber dann heißt es weiter:

> Besonders ist er drauf bedacht,
> Durch Ordnung wieder einzubringen,
> Was Unordnung so schlimm gemacht,
> Und heisst mich meinen Willen zwingen.
>
> Bey Tag, und sonderlich bey Nacht
> Nur an nichts reitzendes gedacht!
> Welch ein Befehl für einen Zeichnergeist,
> Den jeder Reitz bis zum Entzücken reisst.
> Des Bouchers Mädgen nimmt er mir
> Aus meiner Stube, hängt dafür
> Mir eine abgelebte Frau,
> Mit riefigem Gesicht, mit halbzerbrochnem Zahne,
> Vom fleissig kalten Gerhard Dow
> An meine Wand, langweilige Tisane
> Setzt er mir statt des Weins dazu.

Ein anderer Brief verrät, daß Dr. Metz Bedenken gegen eine Rückkehr Goethes nach Leipzig hatte, „als etwas, wodurch ich in ein Recitiv fallen könnte".[28] Das alles sind psychotherapeutische Maßnahmen, die sich zum Teil mit der Herkunft des Arztes aus der Stahlschen Schule erklären lassen: Stahl, so wissen wir bereits, glaubte an die seelische Bedingtheit der Krankheiten und kurierte daher, wo immer es ging, von der psychischen Seite her. Gerade damit mußte er aber den Helmontianern entgegenkommen, bei welchen er entsprechend in Gunst stand. Bei Helmont finden wir dann auch eine noch viel radikalere Psychotherapie. „Die Krankheiten sind Gedankenbilder, welche dem Lebensgeist eingeprägt sind" – so gibt Karl Kiesewetter die Theorie des älteren van Helmont wieder, und er fügt hinzu: „Dieser Gedanke beherrscht das ganze medizinische System van Helmonts, welcher in seinem Aufsatz ‚De virtute magna in verbis, herbis et lapidibus'[29] den Grundsatz aufstellt, daß der durch krankhafte Bilder alterierte Lebensgeist gesund gemacht werde durch Erweckung entgegengesetzter Bilder, worauf die ganze magnetische Heilkunde beruhe."[30] Nun sieht man durch die Maßnahmen des Dr. Metz hindurch. Unordnung muß durch Ordnung kuriert werden, und Bouchers Mädchenbild durfte nicht einfach weggehängt oder durch ein beliebiges anderes Bild ersetzt werden: an seine Stelle mußte sein völliger Gegensatz, eine alte abgelebte Frau, treten. So wollte es – wie wir eben erfuhren – Helmont und seine noch ganz in den hermetischen Polaritäten denkende Medizin, und zu ihr ist Dr. Metz also zweifellos zu zählen. Auch hinter dem Verbot, nach Leipzig zurückzukehren, dürfte die Besorgnis des Arztes gesteckt haben, die alten „krankhaften

Bilder" könnten von neuem den Lebensgeist, also den Archäus Goethes „alterieren".

Vielleicht wird man nach diesen fundamentalen Spuren der Hermetik im Geist des Frankfurter Rekonvaleszenten nun auch kleineren Anhaltspunkten Indizwert für die Einwirkung der Welt eines Oetinger oder Dr. Metz einzuräumen bereit sein. Wir haben im letzten Kapitel gesehen, wie intensiv Oetinger den „großen Electricus" Divisch unterstützte, wie er eigene Theorien auf Experimente Divischs und auf „Krazensteins Theorie der Electricität" gründete. Es wird daher nicht von ungefähr kommen, wenn Goethe in einem Brief, wieder einmal an Friederike Oeser, schreibt: „Glauben Sie mir, Sie sind alleine Schuld, daß ich Leipzig ohne sonderliche Schmerzen verlassen habe. Freudigkeit der Seele und Heroismus ist so communicabel wie die Electricität, und Sie haben so viel davon, als die Elecktrische Maschine Feuerfuncken in sich enthält."[31] Diese Briefstelle zielt auf die Analogie von natürlicher und seelischer Kraft, wie sie von Divisch, Oetinger, Hell und zweifellos auch Dr. Metz mit Nachdruck behauptet wurde. Das Bild von den elektrischen Funken flog den Briefschreiber auch keineswegs bloß gelegentlich an. In den *Ephemeriden* finden wir eine lange Literaturliste (zehn Titel!) zum Phänomen der Elektrizität, die beweist, daß sich der Rekonvaleszent mit großem Interesse, ja mit methodischem Ernst der Erforschung dieser geheimnisvollen Naturkraft widmete.[32] Unter den dort aufgeführten Autoren finden sich nüchterne Empiristen wie Johann Peter Eberhardt oder Goethes Leipziger Professor Winckler ebenso wie mehr oder weniger hermetisch beeinflußte Geister, die sich hinter Initialen anonym verstecken oder über die „Verwandtschaft der Elecktrischen Materie mit den schröcklichen Lufft Erscheinungen" schreiben. Oetingers Gewährsmann Kratzenstein ist auch darunter, mit einer Untersuchung *Vom Nutzen der Elektrizität* (Halle 1745). Besonders viele dieser Schriften berücksichtigen die medizinische Seite der Elektrizität, also gerade das Interesse, das die Hermetiker ihr entgegenbrachten.

War dem jungen Goethe dann auch ein Name wie der des Vaters des zeitgenössischen Magnetismus, des Jesuitenpaters Hell bekannt? Dies wissen wir mit Bestimmtheit; denn in einem Brief an den Vater von Friederike Oeser vom 14. Februar 1769 lesen wir einmal: „Frankreich und Spanien schicken Astronomen nach Californien, den Spaziergang der Venus zu betrachten. Wenn Sie an mich dencken so dencken Sie wie Frankreich an die Astronomen."[33] Das ist natürlich eine Anspielung auf die Venus-Passage des Spätsommers 1769, die Pater Hell seinerseits von Wardö aus zu beobachten hatte. Es müßte aber seltsam zugehen, wenn sich Goethe dann nicht auch für die medizinischen Versuche dieses Astronomen interessiert hätte, die einem Oetinger nachweislich bekannt und daher sicher auch einem Dr. Metz vertraut waren. In den *Ephemeriden* handelt eine Eintragung von optischen Phänomenen einer Nordlichterscheinung.[34] Da Goethes Notiz vom Februar 1770 stammt, wäre nicht unmöglich, daß die beobachteten Licht-

spiele anläßlich der Nordlandreise des Pater Hell aufgezeichnet wurden. Das Tagebuch des Paters Sainovics (es begegnete uns schon) enthält diese Aufzeichnungen allerdings nicht.

Bei soviel Indizien hermetischer Interessen wäre es fast befremdlich, wenn wir von der Polarität von Expansion und Konzentration beim jungen Goethe keinerlei Spuren zu finden vermöchten. Aber solche gewahren wir zumindest an versteckter Stelle. So exzerpierte Goethe für die *Ephemeriden* auch ein Buch mit dem galanten Titel *Les Baisers* (Paris 1770), und zwar just diese eine Stelle: „Presque toutes les autres passions repandent l'homme hors de lui; l'amour le ramène au-dedans et simplifie son bonheur."[35] Diese Ansicht war ihm offenbar als Beleg für die psychische Analogie der hermetischen Polarität interessant. „Zu jeder Liebe gehört eine Sammlung", postuliert entsprechend auch eine Briefstelle Goethes aus der Straßburger Zeit.[36] – Und ist es verwegen, auch eine zweite Eintragung auf Goethes Überzeugung von der Polarität alles Lebens zurückzuführen? „Acutum in coloribus dicitur τὸ λαμπρὸν; Pressum τὸ σκοτεινὸν. Vid. Buchner ad Plin. Epist. Lib VIII, E. XX."[37] Daß die Lichteindrücke Hell und Dunkel nach der hermetischen Polarität in Analogie stehen zu den stofflichen Eindrücken Fein und Kompakt, mag dem jungen Goethe die Eintragung erst wert gemacht haben.

Wir sind bei unserer Nachlese damit schon in Goethes Straßburger Monate vorgerückt. Wie wir wissen, nämlich aus einem Brief an Cordata vom 26. August 1770, war noch in dieser Zeit die „Chymie" Goethes „heimlich Geliebte".[38] Dazu war Straßburg ein geradezu vortrefflich geeigneter Platz – gewiß mehr, als aus den bisherigen Forschungen dazu evident geworden ist. Die Autobiographie Goethes berichtet uns: „Beim Eintritt des zweiten Semesters besuchte ich daher Chemie bei Spielmann, Anatomie bei Lobstein und nahm mir vor, recht fleißig zu sein, weil ich bei unserer Sozietät durch meine wunderlichen Vor- oder vielmehr Überkenntnisse schon einiges Ansehen und Zutrauen erworben hatte."[39] Was es mit den Überkenntnissen Goethes für eine Bewandtnis gehabt haben dürfte, ist uns längst deutlich. Aber lenken wir unseren Blick auf den Chemiker Spielmann. Loeper, in seinem Kommentar zur Hempelschen Ausgabe von Goethes Werken, weiß über ihn bloß dies zu berichten: „Der ältere Spielmann, am Münsterplatz wohnend, war Professeur de Chimie, de Botanique et de Matière médicale, zugleich auch Lehrer an dem im Nicolas-Viertel [...] belegenen botanischen Garten und Verfasser chemischer und botanischer Schriften (Institutiones chemiae, 1763; Prodromus florae Argentor., 1766 u. s. w.)."[40] Damit verfehlt Loeper das für uns Wichtigste. Baldingers *Biographien jeztlebender Aerzte*, gleich im Ersten Stück des Ersten Bandes (1768), berichten über Spielmanns „merkwürdige Dissertation" mit dem Titel *De principio salino*, die 1748 herausgekommen war. Darin gehe Spielmann auf die Meinung Stahls zurück, das „die Salze aus Wasser und Erde bestehen, und das Salz ein gemischtes Wesen".[41] Wie nahe dies der hermetischen Po-

larität kam, wird deutlich, wenn wir Spielmanns eigene Definition lesen: „Quotum quemque, quem nobis offert natura salem, e duabus praecipue partibus, una fluida, sapida, acida, volatili, quam spiritum seu acidum appellant, altera terrestri, insipida, fixa constare [...] experimentis edocemur."[42] Und Spielmann unterstreicht: „Spiritus optime principium salinum appelatur."[43] An Säuren kennt Spielmann dann bloß vier: von ihnen ist die „Vitriolsäure" die reinste und „catholischste". Die Salpetersäure ist bereits mit dem Phlogiston vermischt, die Salzsäure ist noch unreiner, und am unreinsten ist die „Pflanzensäure", die im Essig gefunden werde. Wie kommt Spielmann zu dieser seltsamen Rangordnung der Säuren? Das wird klar, wenn wir sehen, daß er die Säuren in Analogie zu den alchimistisch begriffenen Metallen setzt: indem man eine Säure reinigt, kann man sie in die nächsthöhere Säure verwandeln: „So behauptet er, daß wenn man die Salzsäure von der Mercurialerde trenne, und das Phlogiston vermehre, so werde sie in die Salpetersäure verwandelt." Baldinger versäumt denn auch nicht, die Nähe zur Alchimie zu unterstreichen, wenn er in einer Fußnote anmerkt: „Einwürfe wider die Verwandlung der Säuren, s. Marherr ‚von der Verwandtschaft der Körper', S. 95. Herr Baume hält sie vor ebenso schwer als die Verwandlung der Metalle."[44] Dieser Straßburger Professor Jacob Reinbold Spielmann, bei dem Goethe so fleißig Vorlesungen besuchte, gehörte also selbst zu jenen Wissenschaftlern des 18. Jahrhunderts, die sich von der Hermetik inspirieren ließen. Und wenn Goethe bei Baldinger über Schröder informiert worden sein sollte, so hätte er bereits in Frankfurt auch gewußt, welche Chemie ihm in Straßburg bevorstand, wie nahe Spielmanns Gedanken an die hermetischen grenzten.

3. *Tradition und eklektischer „Konsensus"*

Es ist schwer zu sagen, ob Dr. Metz seinen Eklektizismus in hermetischen Dingen sehr weit getrieben hat. Vermutlich war er aber ein viel zu überzeugter Christ und philosophisch viel zu wenig versiert, als daß er sich eine eklektische Freizügigkeit von Oetingerschen Ausmaßen erlaubt hätte. Die methodischen Ärzte waren dem hermetischen Grundpostulat der Polarität zwar recht nahe gekommen, aber das konnte ihn im Anspruch auf die aller Erkenntnis vorgängige „Wiedergeburt" kaum irre machen. Alles „Heidnische" war für ihn – wie für Samuel Richter und Georg von Welling – bestenfalls Vorahnung, vielleicht sogar „Mistpfütze", unreine Quelle.

Dagegen drängt sich beim jungen Goethe schon sehr bald das Verlangen nach eklektischer Umschau vor, nach der Bestätigung der neuerworbenen Meinungen durch den Konsensus mit großen Geistern. Im Ephemeriden-Credo tritt uns diese Tendenz programmatisch entgegen: „Omnis antiquitas ejusdem fuit sententiae, cui consensui quam multum tribuo. Testimonium enim mihi est virorum tantorum sententia, rectae rationi quam conve-

nientissimum fuisse systema emanativum."[45] Auch jener Straßburger Brief an Langer, wo von dem „Schatz" hermetischer Bücher von der *Tabula Smaragdina* bis zu Wielands *Musarion* die Rede ist,[46] unterstreicht das Interesse des jungen „Halbadepten", seiner neuen philosophischen Orientierung eine möglichst breite eklektische Fundierung zu geben. Darin dürfte eben der Unterschied des jungen Goethe zu Dr. Metz gelegen haben: er stammte aus dem materiell gesicherten aufgeklärten Bürgermilieu, dem das eklektische Vergleichen schon seit dem Anfang des Jahrhunderts mehr und mehr die gemäße „Denkungsart" auch in religiösen Dingen bedeutete. Dr. Metz dagegen war in einem geistig engen und materiell gedrückten Alchimistenhaushalt aufgewachsen: ihm hing damit wohl zeitlebens schon vom soziologischen Hintergrund her ein rosenkreuzerisches Sektierertum an, das das Erstgeburtsrecht einer in vielen Bedrängnissen teuergewordenen „Gnade" für das Linsengericht einer „natürlichen" Religion keineswegs einzutauschen bereit war.

Aber der Eklektizismus haftete doch auch – wie wir schon sahen – der Gesellschaft Christiani Rosencreutz an. Und wenn wir es recht überlegen, so mußte der Eklektizismus sich dort ja von selbst aus dem Analogiedenken der hermetischen Weltorientierung ergeben. Die Analogie der Naturdinge zu dem Wesen der in ihnen immanenten Gottheit, die Analogie der Offenbarungslehren des Christentums zu der historisch überlieferten hermetisch-ägyptischen Weisheit – diese zumindest bis Böhme hin das rosenkreuzerische Denken konstituierenden Sprünge und Kombinationen führten von selbst zu einer weitergehenden Suche nach den Spuren des Göttlichen im Konkreten: danach, wo das göttliche Leben sich sonst noch in seinem natürlichen „Leib" offenbart haben könnte, wo die Uroffenbarung sonst noch Völker und Zeiten erleuchtete und Philosophien begründete. Mit dem Analogiedenken ist daher denn sowohl der hermetischen als auch der rosenkreuzerischen Tradition die Tendenz zur Verallgemeinerung, zur Ausweitung der Toleranzgrenze bis in nächste Nähe zum natürlichen Denken eingewurzelt. Es blieb schließlich dem individuellen Glauben, Wissen und Dafürhalten überlassen, zu bestimmen, wo eine schwache Analogie in eine starke Vernunftblindheit überging. Der ‚Kern' allein war ja das Wichtige – wie immer bei eklektischem Denken. Aber was war im einzelnen Fall noch ‚Kern' in unwichtiger Schale? Das blieb eine Frage subjektiven Ermessens. Daher die durchgängige Vagheit und Verwaschenheit, ja Charakterlosigkeit dieses Denkens bei Einzelnen wie auch in der ganzen Tradition, die – mit Goethe zu urteilen – mangelnde „Konsequenz" jeder Aneignung und weiteren Ausbildung der wenigen, dogmatisch festgehaltenen Grundphilosopheme. Die Konsequenz mußte immer wieder ersticken in der eingewurzelten eklektischen Versuchung, nach möglichst breitem Konsens zu schielen.

Eine scharfe Grenze zwischen theosophisch-nichteklektischer und philosophisch-eklektischer Hermetik ist demnach gar nicht zu bestimmen. Deut-

licher können wir uns das Verhältnis von Hermetik und Eklektizismus machen, wenn wir uns an konzentrischen Kreisen orientieren, die in geringerer oder größerer Radiusweite (aber schon außerhalb) um den christlichen Religionsbegriff der Kirchendogmen gezogen sind. Im engsten Kreis wären dann die streng christlichen Hermetiker anzusiedeln, die, befangen in ihren Vorstellungen einer sich wörtlich mitteilenden, gnadenhaften Weisheit, eine ‚Uroffenbarung' des Hermes Trismegistos in grauen Fernen eines chaldäischen oder ägyptischen Altertums – zusätzlich zur Schriftoffenbarung – annehmen, die von einer geheimen Tradition erwählter Geister über Moses und die Propheten Israels in die verschiedensten Länder fortgepflanzt wurde. Es ist dies die Scheuklappen-Doktrin der alchimistischen Sektierer, des Gnadenhochmuts eingebildeter Inspiranten und mystischer Biblizisten. Der ganze Böhmismus und die Alchimisten-Hermetik der ungelehrten Schichten muß hierher gerechnet werden. Hier wird nur eine bibelinterpretierende Geheimlehre ängstlich festgehalten und ohne Prüfung und Vergleichung weitergegeben.

Um diesen engsten Gesichtskreis legt sich das Feld der gebildeten Christen, die ihr historisches Wissen gläubig mit dem Dogma vereinbaren bzw. umgekehrt im christlichen Dogma die ewige Wahrheit aller Zeiten wiederfinden. Das Bestreben dieser Gruppe hat primär nichts mit der Hermetik zu tun, wenn es auch bei Geistern wie Fludd oder den Philadelphiern hermetisch orientiert ist. Es findet sich beispielsweise auch in der italienischen Renaissance, bei Pico della Mirandola oder Marsilio Ficino – als Verteidigung der Kabbala, der Orphik und des Neuplatonismus. Aber es ist nun ein unverkennbar eklektisches Bestreben: alles wird mit allem verglichen. Auch der Begriff der „philosophia perennis" tritt entsprechend schon hier in der Renaissance, hundertfünfzig Jahre vor Leibniz auf: bei dem venezianischen Bischof Augustinus Steuchus Eugubinus, der seinen Untersuchungen, die einen „wunderbaren Konsens zwischen Moses, Orpheus, Homer und Ovid" behaupten,[47] im Jahre 1540 den Titel *De perenni philosophia* gab und damit Leibniz erst zu ähnlichen Überlegungen anregte.[48] Steuchus geht es dabei keineswegs um eine hermetische Urweisheit und Geheimlehre. Die „philosophia perennis" kommt bei ihm auf die katholische Kirchenlehre hinaus, so wie sie bei Leibniz dann auf die eigene Philosophie hinauslaufen wird. Es geht also um „conformationes", wie der Untertitel des Werks von Steuchus bezeichnend für unsere ganze Gruppe lautet. Von Parallelisierungen würden wir heute sprechen. Freilich steckt auch darin ein gut Teil Gläubigkeit in die überall, auch jenseits der Taufgnade wirksame Führung Gottes. Aber die Wahrheit steht – das ist das Entscheidende – als persönliche Überzeugung doch schon von vornherein fest, sie wird nicht erst durch das Vergleichen gewonnen. In diesem Sinne sind Eklektiker auch die ersten Rosenkreuzer, oder auch der von Hazard besprochene frühaufklärerische Bischof Huet mit seinen vielbändigen Nachweisen, daß alle christlichen Lehren schon bei den Heiden bekannt waren,[49] oder auch

Fénelon mit seiner „raison universelle", die einen Vergil und einen Konfuzius um das christliche Zentrum gravitieren läßt, indem sie ihnen wenigstens die Ahnung der göttlichen Wahrheit zugesteht. Und schließlich auch Oetinger, der in den Kreis dieses christlichen Eklektizismus eine ganze Schar zeitgenössischer Philosophen und Wissenschaftler einbringt.

Erst im dritten, äußeren und weitesten Kreis finden wir jene Geister, die nicht vom Kern einer Gnadenoffenbarung herkommen, sondern umgekehrt gewissermaßen von der Zirkumferenz her das in weite Ferne gerückte Zentrum der göttlichen Wahrheit zu konstruieren suchen und den Mittelpunkt dann wohl auch einmal *neben* der christlichen Lehre ermitteln. Die also nicht dogmatisch eine feste Wahrheit auf alle Phänomene der Welt beziehen, sondern das Wahre aus den Fingerzeigen alles Natürlichen und Historischen zu erschließen suchen. Auch hier fallen nicht alle Geister in die hermetische Kategorie. Der größte Teil des Deismus sucht zwar auf diese Weise eklektisch nach der „natürlichen" Religion – von Lord Herbert bis Voltaire –, aber er will darum doch nichts von der autoritativen Allgemeingültigkeit der Hermetik wissen. Nur ein kleinerer Teil dieser untheologischen und unvoreingenommenen Eklektiker wendet sich der Hermetik zu, nachdem er sich aus freien Stücken von ihrer universalen Anwendbarkeit hat überzeugen lassen.

An diesem Schema können wir nun leicht erkennen, wo der Eklektizismus des jungen Goethe nach seinen Voraussetzungen und nach seinen Tendenzen hingehören muß: nämlich in die allerletzte der genannten Gruppen. Denn Goethe gehört zu den nichtgläubigen Gebildeten, die von der Hermetik überzeugt worden sind. Entsprechend sehen wir seinen Eklektizismus von einer geradezu wissenschaftlichen Weite und Nüchternheit des Blicks bestimmt. Bei Boerhaaves Empirismus und aus den jüngsten Forschungen zur Elektrizität holt er sich die Bestärkung der naturphilosophischen Seite dieser Traditionen, die ihm so wesentlich geworden waren. Bei Gottfried Arnold lernt er den Konsens der christlichen Mystiker – die pythagoreische Seite der Hermetik – kennen, ohne selbst Mystiker zu sein: ihre auf Makarius und Dionysius Areopagita zurückgehende und in manchen Zügen mit der Orphik übereinstimmende Tradition. Ihre Nähe zur naturphilosophischen Hermetik kann ihm dabei nicht entgangen sein. Gottfried Arnolds ausführliche Darstellung der gnostischen Strömungen wird Goethe ebenfalls angezogen und ihm den Blick für die Abhängigkeit der frühen Kirchenlehren von der spätantiken Philosophie geöffnet haben – ein Thema seiner Straßburger Dissertation. Damit war schon die Grenze des Christlichen überall niedergelegt, und wenn Goethe sich in *Dichtung und Wahrheit* an seine „werten Mystiker" erinnert,[50] so dürfte darin noch die Befriedigung mitschwingen, die der junge Goethe über diese bald erkannte hermetische Verallgemeinerbarkeit auch der christlichen Mystik empfand.

Nach der philosophiegeschichtlichen Seite hin hätte Goethe den christlichen Bischof Huet gar nicht zur Verfügung gehabt. Aber dessen Dienste

versah in gedrängterer Form der Augsburger Lutheraner Jakob Brucker mit seinem Überblick über die Philosophie von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.[51] Interessant ist nun, daß Goethe die orthodoxe, leidenschaftliche und zuweilen grobe Polemik Bruckers gegen das „systema emanativum" völlig an sich abprallen ließ (obwohl, wie wir sahen, auch Oetinger die Emanationsvorstellung ablehnte). Die Argumente Bruckers müssen ihm eher imponiert haben. Sonst hätte er sich in seinem Ephemeriden-Credo nicht so ausdrücklich zum Emanativsystem bekennen können. Und das ist leicht zu verstehen. Wie Polemik so oft, hatten nämlich auch Bruckers Angriffe den unbeabsichtigten Nebeneffekt, mit dem angegriffenen Gegenstand erst bekannt zu machen. Es war seinen Lesern bestimmt auffällig, wie oft Brucker Anlaß hatte, über ein erneutes Auftauchen des „systema emanativum" zu klagen, zu schelten, zu poltern. Sogar die Malabaren, so mußte der Augsburger Pastor wohl oder übel berichten, begünstigten diese „falsche Philosophie", zu deren „Haupt- und Grund-Irrthümern" Brucker unter anderem „zwey einander gleich ewige zuwidere principia" und einen „Ausfluß aller Dinge aus dem Göttlichen Wesen" zählt.[52] Und dabei entschlüpfen ihm noch die bemerkenswerten Sätze: „Mit diesen Worten expliciren die Malabaren die Schöpfung [...], woraus zu ersehen, daß das Systema emanativum auch ihnen beliebt habe, wie es überhaupt bey den meisten Völckern Eingang gefunden hat [...] also ist es auch nichts Neues und wir haben es in seiner eigentlichen Gestalt schon so offt in dieser Philosophischen Historie bemercket, daß wir nicht nöthig haben werden, es hier zu wiederholen. Nur bemercken wir hier, daß die jüngere Egyptische Philosophie, welche wir unter dem Nahmen der Philosophiae Eclecticae haben kennen lernen, vieles mit dem Malabarischen Systemate gemein habe [...] . Und das können wir auch von dem Systemate Cabbalistico sagen."[53] Hier ist klipp und klar ausgesagt, daß das „systema emanativum" zu allen Zeiten und bei allen Völkern für die Wahrheit gegolten habe, daß die hermetisch-neuplatonisch-neupythagoreische Weisheit der alexandrinischen Schule mit der Weisheit der alten Juden und sogar mit der eines ganz außerhalb jeder Berührung mit dem mittelmeerischen Kulturkreise stehenden Volks wie dem der Malabaren übereinkomme. Gerade dies letztere mußte auf Bruckers Leser einen tiefen Eindruck – gewiß ganz gegen dessen Absicht – machen. So übernahm Oetinger schon 1735 in seiner Jugendschrift *Ordnung zur Wiedergeburt* die Bruckerschen Kenntnisse gewissermaßen noch druckfrisch, wenn er auf die Schöpfungsgeschichte hinweist, „davon die Malabaren aus alten Überlieferungen (ohne Zweifel von Salomons Zeiten her), obwohl vermischt, viel wissen".[54] Auch der junge Goethe mußte, wenn er von den Malabaren gelesen oder gehört haben sollte, in seinem Konsensus aller Weisheit nachhaltig bestärkt werden. Hier war das alte Wahre, es war sogar von den Wilden erkannt worden, und es war offensichtlich identisch mit dem von den christlichen Theologen verworfenen „systema emanativum".

Die Nähe der Mystiker zum gnostischen *systema emanativum*, die Übereinstimmung der Kabbalisten, der Neuplatoniker, sogar der Malabaren mit ihm, wird dem jungen Goethe aller Wahrscheinlichkeit nach bewußt gewesen sein. Nicht so klar liegen die Dinge bei Goethes Interesse für Giordano Bruno. Brucker allerdings spricht sich eindeutig für die Abhängigkeit des Italieners von den emanatistischen Lehren aus. Er habe „das Systema emanativum [...] nicht undeutlich patrocinirt", heißt es von ihm, er müsse „in gewißer Maße unter die Philosophos Theosophicos et Enthusiastes" gezählt werden. Die Angaben, die Brucker zum Beweise dessen vorbringt, klingen in der Tat stark an hermetische Grundanschauungen an: „Der Mensch entstehet und stirbt also, daß durch den Spiritum architectum sich das centrum in einen Creis ausdehnet, die atomos zusammensammelt und so lange es moderirt, biß endlich das stamen corporis reisset, alles sich in das centrum wiederum zusammen faßt und sodann durch die weite Welt sich wiederum aufs neue insinuirt und ausbreitet."[55] Das war die Polarität von Expansion und Konzentration, wie sie Samuel Richter anläßlich des Samens und des Wuchses der Pflanzen dargelegt hatte. Und wie mußte dem Individualismus Goethes diese Lehre zusagen: „Weil die Seele eine monas [...], hält ein kluger Mann die Glücks-Veränderungen für ein non-ens, das er verlacht, und bemühet sich nur, seiner Natur sich beständig zu conformiren, wodurch er in ein Göttliches Leben geräthet."[56] Es wird hier erkennbar, wie bei Bruno – ebenso wie dann beim jungen Goethe – die Nichtchristlichkeit eines pantheistischen Gottesbegriffs zu einer Radikalisierung der individualistischen Seite der hermetischen Tradition führt.[57]

Ob sich Goethe bei Brucker über Bruno informiert hat, wissen wir nicht speziell. Aber warum sollte er seinen alten Gewährsmann nicht auch hier zu Rate gezogen haben, wenn sein Interesse an Bruno so weit ging, daß er seine eigenen Ansichten über das Göttliche mit denen der eben wiederaufgefundenen Schrift *Della causa, principio e uno* verglich? Die von Bruno handelnden Ephemeriden-Notizen beziehen sich allerdings auf Bayles *Dictionnaire*. Aber auch das ist aufschlußreich. Beweist es doch wieder, wie weit weg von christlichen Autoritäten, wie wissenschaftlich Goethe den Konsensus der Wahrheit zu etablieren suchte. Dahin deutet auch nach Inhalt und Autor ein Exzerpt aus Montesquieu: „Les diverses Sectes de Philosophie ches [!] les anciens étoit [!] des espèces de Religion" – ein Zitat[58], das sehr wohl auch seinen Weg in Goethes Dissertation gefunden haben könnte, so nahe berührt es sich mit dieser. (Denn schon hier erscheint der Glaube als eine Populärform von Philosophie, Religion als nichts wesentlich von der Philosophie Unterschiedenes).

Auch wo der junge Goethe nach den philosophischen Überzeugungen der Alten Welt Ausschau hält, ist seine eigentliche Hauptquelle wissenschaftlich und nicht theologisch: er greift zur *Bibliographia antiquaria* des Hamburger Scholarchen Johann Albert Fabricius bzw. zu dessen vierzehnbändiger *Bibliotheca Graeca*.[59] Von Fabricius war übrigens das ganze Ephe-

meriden-Credo, dem wir das Stichwort „consensus" verdanken, veranlaßt worden: gewiß ein Fingerzeig, wozu Fabricius dem jungen Goethe gedient hatte! Gehen wir nun der anlaßgebenden Notiz „Ad Fabric. Bibliogr. antiq. p. 234 et seq." nach, so finden wir, daß sie an eine Stelle aus dem Kapitel VIII über „Scriptores de Diis, Geniis, Sanctis etc." anschließt, also über Gegenstände religiöser Art. Und zwar folgen nach Seite 234 noch die Abschnitte 6 („Dii et Deae, boni et mali. Solitarii et cum aliis culti Dii"), 7 („Varia nomina et cognomina iisdem tributa Diis, ex varia occasione"), 8 („Unius summi DEI cultus. Veri DEI nomina et attributa. Cabbalistarum Sephiroth et Kelifoth. Scriptores Theologiae Judaicae") und 9 („SS. Trinitatis agnitae vestigia apud Judaeos et Ethnicos"). Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß Goethe den Fabricius zur Befestigung seiner „Privatreligion" aufschlug, wobei er sofort auf mannigfaltige Anklänge an hermetische Vorstellungen stoßen mußte: auf zwei Geschlechter der Göttlichen, auf zwei Arten, auf Götterpaare, auf die zehn Sephirot der Kabbala (die von Böhme mit den drei Personen Gottes und den sieben Gestalten der Natur paraphrasiert wurden), auf die Kelifoth, die zerbrochenen Schalen des Göttlichen nach dem Sündenfall. Auch wenn der fromme Fabricius auf Spuren der Dreieinigkeit bei Juden und Heiden hinweisen wollte, mußten diese Beweise dem jungen Goethe eher wie Bestätigungen des triadischen hermetischen Prozesses vorkommen. Deutlicher noch sind die Berührungen mit der Hermetik in den Seitentiteln des Buches. Dort lesen wir über den entsprechenden bereits charakterisierten Passagen Stichworte wie „Sexus in Divinis", „Deus cum Rer. Natura confusus" oder „Duo contraria principia". Die Parallelen liegen auf der Hand. Es geht fast durchweg um das Konzept der Polarität. Auf dieselbe Stelle bei Fabricius, nämlich auf Seite 234, bezieht sich auch Goethes Notiz „De Numerorum potestate apud Pythagoram",[60] die er schon einen Monat früher in sein Tagebuch eingetragen hatte. Fabricius referiert dort die antike Vorstellung vom Hermaphroditen, auch sie eine Vermittlung zwischen zwei Polen. Er bedauert, daß uns darüber ein Buch des Stagiriten Hipparch verlorengegangen sei, und er fährt fort: „Expendenda interim quae de ἱερῷ γάμῳ disputant Pythagorici et Orphici. Et quod iisdem Pythagoricis unarius numerus virtute est ἀρρενόθηλυς, actu ἀριθμοῦ πατὴρ, binarius μήτηρ, et ex his ortus numerus tertius ἀρρενόθηλυς; Pseudo-Hermeti quidem DEus ἀρρενόθηλυς vocatur et ex Platonicis ipsi Synesio quantumvis Christiano [...] Dii ἀρρενοθήλεις praecipue Vulcanus et Minerva." Auch hier fand Goethe also wieder den ἱερὸς γάμος der Hermetiker, die Vermittlung der Polaritäten im Hermaphroditen, und das alles diesmal von Pythagoras und den Orphikern bestätigt. Um die Kraft der Zahlen, wie die Ephemeriden-Notiz glauben machen könnte, geht es gar nicht, oder allenfalls vordergründig.

Auf die *Bibliotheca Graeca* des Fabricius stoßen wir, wenn wir uns fragen, wie weit Goethe die synkretistische alexandrinische Philosophie, also den eigentlichen spekulativen Wurzelgrund der hermetischen Tradition, ge-

kannt hat. Die Werke, Briefe und Notizen des jungen Goethe schweigen sich hierzu völlig aus. In der zweiten der *Biblischen Fragen* zitiert Goethe jedoch eine Definition des Zungenredens von einem Diodorus, die er im Ersten Band der *Bibliotheca Graeca* gefunden habe. Goethe hatte demnach die große Textsammlung des Hamburgischen Gelehrten zumindest dies eine Mal zur Hand. Er hatte sie demnach zu seiner Verfügung. Und so konnte er in diesen vierzehn Bänden auch auf die alexandrinischen Philosophen stoßen. Er scheint zu dem betreffenden Band auch wirklich gefunden zu haben. Goethe schreibt in der zweiten *Biblischen Frage* nämlich: „Ich weiß nicht wer eigentlich der Diodorus war."[61] Das wußte auch Fabricius nicht, und er gibt es eben dort zu, wo wir den Diodorus erneut von ihm genannt hören: im Vierzehnten Band. Seinen Inhalt bildeten „Gemisti Plethonis compendium Zoroastreorum et Platonicorum dogmatum [...] et genuini Berosi Chaldaei fragmenta nec non epistolae quae feruntur sub falso Diodori Siculi nomine".[62] Hier in diesem letzten Band der *Bibliotheca Graeca* waren also alle pseudohermetischen Schriften der alexandrinischen Zeit, zum Teil in ihrer Renaissance-Form, versammelt. Und es will dann doch wahrscheinlicher dünken, daß Goethe den Namen des Diodorus in diesem Vierzehnten Band kennenlernte, und nur beiläufig dann auch im Ersten. Sollte ihm übrigens Band 14 nicht zur Information über die alexandrinischen Synkretisten ausgereicht haben, so brauchte er bloß zum Achten Band der *Bibliotheca Graeca* zu greifen. In ihm fand er Aufschluß „de Proclo, Simplicio [...] de ecclesiae doctoribus [...] de Joanne Stobaeo [...] scriptoribus graecis [...] Maximi poema" usw.

Wie eng die Kabbala mit der Hermetik verwandt ist, haben wir schon aus vielem ablesen können: aus Oetingers Interesse, aus dem Luzifer-Mythos, der nach Goethes eigenem Urteil aus Hermetischem, Mystischem, Neuplatonischem und Kabbalistischem zusammengeronnen sei, aus dem Titel von Wellings *Opus Mago-cabbalisticum & Theosophicum*, aus Bruckers Verwünschung aller Ableger der „falschen Philosophie" und zuletzt aus dem Kapitel, das Goethe in der *Bibliographia Antiquaria* des Fabricius so eingehend studierte. In der Tat ist in den kabbalistischen Lehren dem hermetischen Grundbegriff der Konzentration ein besonders wichtiger Platz zugedacht. Als Gott die Welt aus sich hervorzubringen beschloß, bedurfte es des „Zimzum", der Selbstzusammenziehung Gottes, da es sonst kein Außerhalb neben Gott hätte geben können. Diese Vorstellung wird in der christlichen Theosophie zum „Willen" Gottes, wie wir diesen ja weitläufig von Samuel Richters *Theo-Philosophia* dargelegt und erklärt bekamen. Auch die Kabbala[63] konnte entsprechend in Goethes Konsensus nicht fehlen.[64] Und das Buch „De Manichaeis et Mathematicis", aus seines Vaters Bibliothek, dürfte zur Kabbala in Beziehung gestanden haben.[65]

Vor allem aber bestärkte den erwünschten Konsensus alles, was aus der römischen und griechischen Welt an Eideshilfen aufzubieten war. Die methodischen Ärzte lieferten ein gewichtiges Argument. Aber entscheidend

waren die religiösen Vorstellungen der Antike. Daran, an ihre Verwandtschaft mit der hermetischen Geisteswelt, hatte den jungen Goethe vor allem Wielands *Musarion* erinnert. Nicht nur, daß er die „Quelle" der Schönheit, von der Theophron schwärmt, in seinem Stammbucheintrag für Langer zur Bezeichnung der eigenen Gottesvorstellung erheben konnte,[66] auch die Kosmogonie im Zweiten Akt der Farce vom *Satyros* folgt ganz den pythagoreischen Gedanken, die er in der *Musarion* kennengelernt hatte und die den Luzifer-Mythos ins Antikische transformierten.[67] Wir kommen damit zu einem der wichtigsten Kapitel von Goethes Streben nach Konsensus: zu seinem Mythensynkretismus. Dieser steht wohl schon hinter Goethes Vorliebe für Ovids *Metamorphosen*. Wie wir sahen, bemühte sich der christliche Eklektizismus eines Steuchus bereits um diesen antiken Bürgen der biblischen Genesis. Die ersten Gesänge von Ovids Dichtung, die Schöpfung aus dem Chaos, die vier Zeitalter, die Gigantenkämpfe, die große Flut – all das wies ja unverkennbar Gemeinsamkeiten mit den mosaisch-hermetischen Schöpfungsvorstellungen auf. Man vergegenwärtige sich nur einige Verse aus dem Eingang der *Metamorphosen*:[68]

Ehe denn Meer und Land und der alles deckende Himmel,
Bot der gesamte Kreis der Natur einen einzigen Anblick,
Den man Chaos benannt: ein rohes, verworrnes Gemenge;
Nichts als träge Last und ineinandergeballte
Zwistige Keime von jetzt noch übel verbundenen Dingen.
Kein Titan noch schenkte dem Weltall leuchtendes Strahlen,
Noch erneuerte Phoebe nicht stets die Hörner des Mondes,
Noch hielt schwebend nicht im Eigengewicht die Erde
Sich in der Hülle der Luft, noch nicht um die Weiten der Erde
Breitete langgedehnt Amphitrite umschlingend die Arme;
Und wo heute die Luft, war Erde, Meer und Äther,
So war denn die Erde nicht fest, nicht flüssig die Woge,
Unbelichtet die Luft und noch war alles gestaltlos;
Eins war dem anderen feind, weil noch in selbiger Masse
Kaltes mit Warmem stritt, sich Trocknes mit Feuchtem bekämpfte,
Weiches mit Hartem und was da ohne Schwere mit Schwerem.

Diesen Widerstreit lösten ein Gott und bessre Naturkraft.
Denn er trennte vom Himmel das Land und das Land von dem Wasser
Und von der dunstigen Luft die helle Klarheit des Himmels.
Als er sie so entwirrt und geschieden aus blindem Gemenge,
Band er, gesondert im Raum, sie doch in friedlicher Eintracht.
Denn die feurige Kraft des leichteren Himmels erhob sich
Strahlend und wählte den Platz sich hoch auf der obersten Wölbung:
Ihr an Leichtigkeit ist die Luft die nächste im Raume:
Dichter als beide zog die Erde die gröberen Stoffe
An sich, von eigener Schwere gepreßt; die umflutende Feuchte
Wählte den äußersten Rand und umschloß den gefestigten Erdkreis ...

Hier ist vielfältiger Anklang: das finstere widrige Chaos des gefallenen Luzifer, die Schöpfung durch das Licht, die Scheidung von Himmel und Erde, von Kaltem und Warmem, von Festem und Flüssigem, von Trockenem und Feuchtem, die vier Elemente in der Reihenfolge ihrer Göttlichkeit. Kein Wunder also, daß Goethe sich in Straßburg so sehr gerade für Ovid begeisterte. Stammt nicht sogar die „zona torrida" der Shakespearetagsrede aus dem Eingang der *Metamorphosen*?[69]

Das eklektische Analogiedenken der *philosophia perennis* konnte ja nicht nur auf den Vergleich von Philosophien beschränkt bleiben. So wie es gewisse immer wiederkehrende Grundlehren zu geben schien, so mußten sich diese Lehren auch in immer wiederkehrenden poetischen Grundvorstellungen ausdrücken. Dieser Gesichtspunkt hatte die Gestalten des antiken Mythos schon längst in den Blick der christlichen Apologeten gerückt. Besonders die Kunst erlaubte sich Synkretismen in vielerlei Gestalt. Wie schon in der Katakombenmalerei ist bei Calderón Orpheus ein Sinnbild für Christus, Eurydike für die Seele.[70] Im klassizistischen 18. Jahrhundert verbinden sich die antiken Götter- und Heldengestalten – neben die nun die ägyptischen treten – mit den Begriffen der Mystik und des Deismus. Die „reine Liebe" Fénelons wird zur Venus Urania (im Gegensatz zur sinnlichen Liebe der Venus Pandemos). Apollo symbolisiert die Vernunft. In der Hermetik hatte die eigenmächtige Verwendung der antiken Götternamen noch eine besonders ausgebildete und eingebürgerte Tradition: alle Metalle hatten antike Namen, den Planeten entsprechend. Alchimistische Prozesse wurden mit Anspielungen auf antike Mythen und Sagen zugleich bezeichnet und verrätselt. So war der Stein etwa das Goldene Vlies, das es zu erobern galt. Dieses Verhältnis auf den Kopf stellend, war der Benediktiner Antoine-Joseph Pernety überzeugt, daß die Gestalten und Vorgänge der „fables égyptiennes et grecques" allesamt die Bereitung des Steins, des hermetischen *Opus* zum geheimen Gegenstand hätten. Er schrieb darüber 1758 zwei dikke Werke, die ihm die Ehre eintrugen, an Lessings Statt zum Bibliothekar Friedrichs des Großen ernannt zu werden.[71]

Der Vergleich Calderóns, Pernetys und Goethes ist lehrreich. Calderón illustrierte mit den antiken Mythen die festumrissene christliche Heilslehre. Pernetys Illustration hat diesen Charakter des Überflüssigen oder Zusätzlichen schon nicht mehr. Bei ihm wird das geheime „Prinzip" der antiken Mythen offenbar, das zunächst verborgen war, nun aber wie ein Schlüssel in und auf der Hand liegt. Beim jungen Goethe hat der Mythos weder zur Illustrierung noch zur schützenden Verrätselung eines vorher oder nachher Gewußten zu dienen. Er ist vielmehr ebenso Hinweis auf die Unerreichbarkeit einer in allgemeiner Sprache auszusagenden Wahrheit wie alle menschliche Philosophie. Aber wie die Begriffe der Philosophie, so lassen sich auch die Vorstellungen des Mythos dazu verwenden, der eigenen „Vorstellungsart" Ausdruck zu geben. Wenn Leibniz und Schelling ihren Gebrauch älterer Begriffe damit verteidigten, sie müßten als Philosophen,[72]

wie einst Moses, die goldenen Gefäße der Ägypter zu heiligerem Gebrauche entwenden – der junge Goethe entwendete die Gefäße des antiken Mythos, um sie privat zu gebrauchen (daher auch so häufig beim jungen Goethe die Abweichungen von den herkömmlichen Mytheninhalten, etwa bei Minerva und Pandora). Läßt er in einem seiner Gedichte den Maler die Venus Urania vergöttern, so ist damit eine philosophische Aussage gemacht, die ebensosehr auf Goethes Privatreligion (Künstlerästhetik) zurückweist und von ihr her gedeutet sein will wie auf den antiken Mythos (Venus Urania), der hier das Analogiematerial und damit die zugleich möglichst allgemeine und konkrete Aussageweise zur Verfügung stellte, die von Goethes philosophischem Subjektivismus gefordert wurde. Dasselbe gilt für den Vater Bromius und den Jupiter Pluvius in *Wanderers Sturmlied* oder für das ganze *Prometheus*-Fragment, wie unsere Interpretationen noch zu erweisen haben werden. Daß die beiden Hymnen *Prometheus* und *Ganymed* in polarer Ergänzung zueinander stehen und dabei Konzentration und Expansion des Individuums darstellen, ist inzwischen zum Lehrstoff des Oberstufenunterrichts an Höheren Schulen geworden – wohl das einzige Beispiel, wo sich der hermetische Untergrund von Goethes Sturm und Drang, wenn auch bloß „phänomenologisch" und als die Schwalbe, die noch keinen Sommer macht, den Rang einer Interpretationshilfe erobert hat.[73]

4. *Goethes Überdehnung des Konsensus*

An Goethes so freier wie unbefangener Verwendung des antiken Mythos erkennen wir, daß hier schon die subjektivistische Wendung nach der mißglückten Straßburger Promotion zur Auswirkung gelangt ist. Mag er an Ovids *Metamorphosen* noch die „doctrina purissima" des Ephemeriden-Credos bewahrheitet gefunden haben: in den Göttergestalten von Goethes Jugenddichtungen kommt nur noch seine „Privatreligion" zum Ausdruck, die sich nicht mehr in einen Konsens „edler Philosophen" einreihen möchte, nicht mehr unter allen Mythen einen intelligiblen hermetischen „Kern" auszumachen sucht, sondern die nun zur Privatüberzeugung gewordenen Philosopheme, also das „Sentieren" eines in jeder Aussage beschränkten Individuums, in einem distanzierenden Stoff sich vergegenwärtigt und als allgemeinmenschliche Möglichkeit und Wahrheit an einer erdichteten Welt erprobt. Wie alle philosophischen Meinungen, so werden auch die Mythen für den nachstraßburger Goethe zu bloßen „Rollen" der Wahrheit – einer Wahrheit, die dem Menschen nie anders greifbar werden kann als in subjektiver Beschränktheit.

Daß sich indessen schon bei den populärwissenschaftlichen Zeitgenossen des jungen Goethe der Weg des subjektiven Dafürhaltens von der eklektischen *philosophia perennis* aus noch in eine ganz andere Richtung als in die des relativistischen „Sentierens", nämlich in das Feld des logisch-spe-

kulativen Konstruierens geöffnet hatte, muß uns insofern der Erwähnung wert sein, als sich Goethe mit diesem geistesgeschichtlich viel bedeutsameren Schluß- und Wendepunkt des eklektischen Jahrhunderts offensichtlich auseinandergesetzt hat. Überblicken wir die Exzerpte, die sich Goethe in seinem Jugendtagebuch von Moses Mendelssohns *Phaedon* angelegt hat, so kann uns nicht entgehen, wie nahe in diesem popularphilosophischen System einzelne Gedankenelemente mit hermetischen Begriffen übereinkamen. Hier lag für Goethe zweifellos der Anreiz, die Schrift[74] des berühmtgewordenen Berliner Autodidakten überhaupt so ausführlich zu studieren. „Alles Veränderliche kann keinen Augenblick unverändert bleiben", schreibt Mendelssohn. Das hatte nicht nur Bruno ebenfalls postuliert, sondern folgte auch aus dem hermetischen Gedanken der *creatio continua*. Wenn Mendelssohn von „der almählig wirckenden Natur der Dinge" im Gegensatz zur Kluft zwischen Leben und Nichtleben spricht oder den Satz aufstellt: „Das Unsichtbaare Geistische ist nicht zusammengesetzt", so verband sich das zwanglos mit hermetischen Lehren. Andere Sätze konnten unschwer in einen hermetischen Sinn umgewendet werden. „Zusammensetzung ist eine Verbindung entfernter Theile; dadurch entsteht eine Ordnung, oder eine Kraft": die Vermittlung der Gegensätze in allem Lebendigen! „Wenn alle einzelnen Theile in einer todten Ruhe liegen, kann das ganze keine Krafft haben": der fehlende Streit der Gegensätze! „Endlich müßten wir doch eine Krafft zugeben die alle andern versammelte": der hermetische *Archäus*! „Die Seele führt das Leben immer mit sich, also kann sie nicht sterben": die hermetische Vorstellung von der Seele als einer *portio divinitatis*! Bestimmen wir den geistesgeschichtlichen Ort Mendelssohns falsch, wenn wir behaupten, daß hier die populärgewordene hermetische Mystik zurückmündet in vernünftige platonisierende Spekulation?

An den Schluß dieser weitläufigen Auszüge setzt Goethe die Notiz: „Hierauf folgt eine erbauliche Cosmologie, und er [Sokrates] stirbt." Also auch Mendelssohn hatte der Zeitmode seinen Tribut entrichtet und einen Weltentstehungsmythos geliefert! Wir werden dabei erst darauf aufmerksam, daß Mendelssohn überhaupt ebenso abhängig vom Eklektizismus und damit in gewisser Weise eben auch von der hermetischen Strömung des späteren deutschen 18. Jahrhunderts ist wie der junge Goethe selbst.[75] Schon Karl Hillebrand, in seinem Essai über „Die Berliner Gesellschaft in den Jahren 1789–1815", stellte dies fest: „Der Mann, der auf dem Gebiete der Literatur dem französischen und englischen Deismus die deutsche Form gab, bildete zugleich in der Gesellschaft den Mittelpunkt der Bewegung, welche die Naturphilosophie begünstigte. Bei den orthodoxen Juden war er schlecht angeschrieben."[76] Den Weg also, den Mendelssohn von ganz ähnlichem Ausgangspunkt einschlug, den eigentlich zukunftsträchtigen (denn er führte weiter zu Schelling und Hegel)[77] – diesen Weg verschmähte der junge Goethe. So wie er in seinem Ephemeriden-Credo den Bibelauslegern vorwarf, die Schrift schon immer jeweils in die ihnen geneh-

me Richtung gedreht zu haben, so mochte er auch von den Philosophen denken, daß die systematisierende Logik von der Philosophiegeschichte längst diskreditiert sei. Die religiöse, eine Wahrheit erhoffte er sich nur noch vom Zeugnis seines Herzens und der Erfahrung.

Um so interessanter muß es uns füglich sein, wenn wir Goethe selbst einmal spekulativ philosophieren sehen. Er tut dies ganz zu Anfang seiner hermetischen Laufbahn in jenem langen Brief vom 13. Februar 1769 an Friederike Oeser: „O, meine Freundinn, das Licht ist die Wahrheit, doch die Sonne ist nicht die Wahrheit, von der doch das Licht quillt. Die Nacht ist Unwahrheit. Und was ist Schönheit? Sie ist nicht Licht und nicht Nacht. Dämmerung; eine Gebuhrt von Wahrheit und Unwahrheit. Ein Mittelding. In ihrem Reiche liegt ein Scheideweg so zweydeutig, so schielend, ein Herkules unter den Philosophen könnte sich vergreiffen. Ich will abbrechen; wenn ich in diese Materie komme, da werd' ich zu ausschweifend, und doch ist sie meine Lieblings Materie."[78] Wir haben bereits dargelegt, daß es Goethe in der ersten Zeit nach der Bekehrung zur Hermetik noch möglich schien, zu einer objektiven *doctrina purissima* zu gelangen. Überlegungen in diese Richtung scheinen eben jene „Lieblingsmaterie" des zitierten Briefes gewesen zu sein. Höchst merkwürdig muß uns indessen anmuten, daß Goethe die hermetischen Prinzipien auf den Bereich der Ästhetik ausdehnt. Denn dies tut er zweifellos. Die Schönheit wird aufgefaßt als eine „Gebuhrt", als die Vermittlung der Gegensätze von Wahrheit und Unwahrheit, und zwar als eine sehr gefährdete Vermittlung, bei der man sich leicht in die eine oder andere Richtung vergreifen könne. Wieso legt Goethe auf diesen labilen Mittelding-Charakter der Schönheit solches Gewicht? Wir können uns auch dies nur erklären, wenn wir bedenken, daß es der Hermetik immer und überall, besonders aber im 18. Jahrhundert um das göttliche „Leben" geht. Auch in Goethes Spekulation heißt der „Scheideweg", an welchem sich ein Herkules vergreifen könne, also Tod und Leben. Hermetisches Leben besteht und erhält sich aber nur in der „Temperanz" der vermittelten Gegensätze. Wo diese Temperanz gestört ist, hört alles Lebendige früher oder später auf. Solchergestalt also scheint Goethe die hermetischen Prinzipien auf seine ästhetischen Probleme übertragen zu haben: die Schönheit als Leben aus einem schwer abzuwägenden Beieinander von Wahrheit und Unwahrheit, von Licht und von Nacht. Aber war er zu dieser Übertragung überhaupt befugt? Gab es in der Kunst überhaupt jenes Leben, das die Hermetiker verehrten?

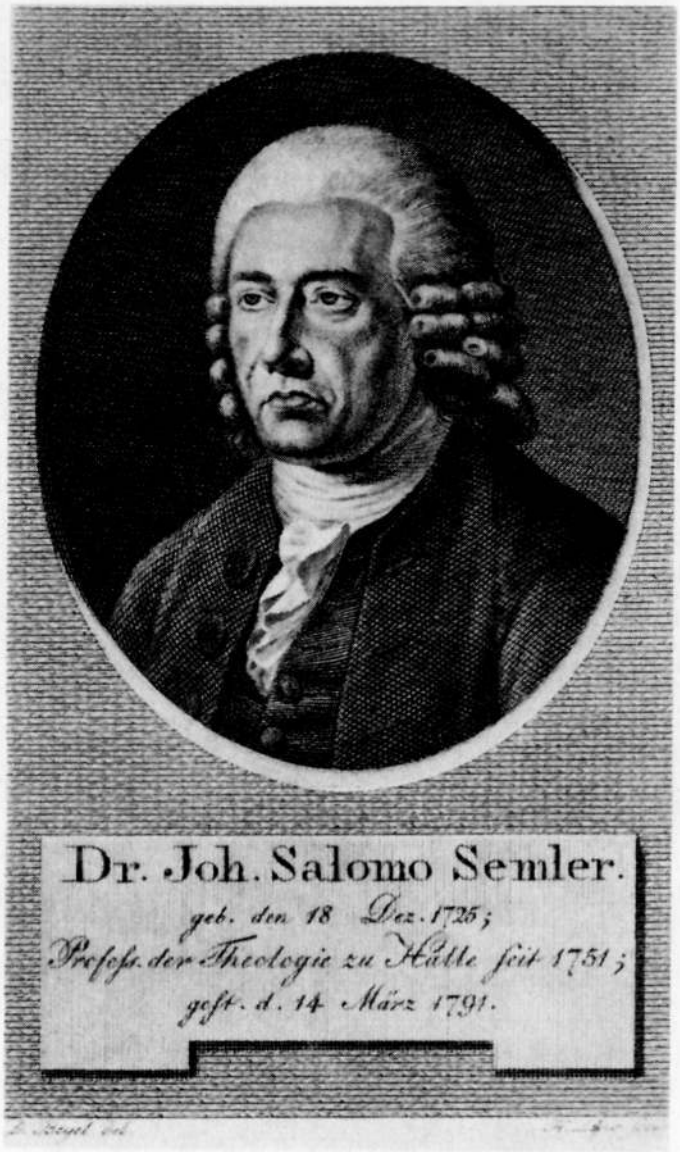
Wir sehen, daß Goethe mit seiner Spekulation bereits eine folgenschwere Entscheidung getroffen hat. Er spricht mit ihr (wenn auch erst implizit vorläufig) dem Kunstwerk einen Lebensgeist zu. Das war ein kühner Gedanke. Wie kam Goethe dazu? Die Brücke schlug eben der im Mittelpunkt seiner Spekulation stehende Schönheitsbegriff. So wie der Natur Schönheit zukommt, so kommt sie auch der Kunst zu. Schönheit aber ist eine Wirkung des Lebensgeists – das postuliert Goethe mit aller Bestimmtheit in einem

Brief der frühen Straßburger Zeit an Hetzler, und er postuliert es in Frontstellung gegen den logisch analysierenden Mendelssohn. Dieser habe versucht, „die Schönheit wie einen Schmetterling zu fangen, und mit Stecknadeln, für den neugierigen Betrachter festzustecken".[79] Es sei ihm gelungen, aber nun habe das arme Tier zuerst im Netz gesteckt, sich dann die schönsten Farben abgestreift, „und wenn man es ia unversehrt erwischt, so stickt es doch endlich steif und leblos da; der Leichnam ist nicht das g a n z e Thier, es gehört noch etwas dazu, noch ein Hauptstück, und bei d e r Gelegenheit, wie bey ieder andern, ein sehr hauptsächliches Hauptstück: das Leben, der Geist der alles schön macht." Auf diesen (wohl als göttlich gedachten) Geist kommt es Goethe nun auch in der Kunst vor allem anderen an. Denn – eine hermetische Überzeugung auch dies – dieser Geist bereitet mit der göttlichen Schönheit die „Freude", die göttliche Expansion. Und so fordert Goethe seinen Freund Hetzler auf, die „freudenfeindliche Erfahrungssucht, die Sommervögel [= Schmetterlinge] tödtet und Blumen anatomirt", den „alten und kalten Leuten"[80] zu überlassen, also jenen, die kein Enthusiasmus mehr beseelt. Die Ästhetik ist zu dieser Zeit also schon fest in die ganzen hermetischen Überzeugungen des jungen Goethe einbezogen, und so überzeugend scheint ihm dies geglückt zu sein, daß er – ähnlich wie im Brief an Friederike Oeser – auch Hetzler gegenüber bekennt: „Ich thue mir Gewalt an hier abzubrechen; Sie wissen dass ich in dieser Materie so unerschöpflich binn, als eine Witwe in den Umständen von den letzten Stunden ihres seeligen Eheherren".

Aber womit muß der junge Goethe diese Ausdehnung der hermetischen Prinzipien auf die Ästhetik bezahlen? Mit nichts Geringerem als dem Ausscheren aus der Tradition! – Nicht nur in der *historischen* Aurea Catena, also in der Einbeziehung philosophischer Systeme aller Zeiten und Völker, legt die traditionelle Hermetik Kreis an Kreis um den Mittelpunkt und Bezugspunkt des christlichen Gottes- und Lebensbegriffs. Wir haben auch in ihrer *systematischen* Aurea Catena, in ihren Anwendungsbereichen, eine konzentrische, aber nach außen hin immer allgemeinere Schichtung zu erkennen. Zunächst war die Hermetik Theosophie und mystische Naturphilosophie. Sie spekulierte über das Leben der Gottheit und über das göttliche Leben in der Natur der Seele. In diesem innersten Bereich ist sie geistlich und esoterisch (wie die Autoritäten im innersten Kreis der historischen Aurea Catena). Die nächste Schicht ist das allgemeine Leben der Geschöpfsnatur. Das Leben ist göttlich auch in der gefallenen Kreatur. Überall, wo sich physisches Leben manifestiert, steht es in Analogie zum geistlichen und göttlichen Leben. Daher befaßt sich die Hermetik in dieser Schicht auch mit allen Naturwissenschaften. Im äußersten Kreis kennt die Hermetik dann nur noch das Leben der „Kunst", worunter sie aber wohlgemerkt die Prozesse der alchimistischen *Artisten* versteht. Nicht alle Hermetiker erkannten diesen Ring noch an: Athanasius Kircher war ein Feind der Alchimie. Noch weiter über diese Anwendungsbereiche der Tradition hinaus greift die Her-

Maximilian Hell (1790–1792)
Stahlstich von Johann Gottfried Haid nach einer Zeichnung von Wenzel Pohl, 1771,
Kupferstichkabinett der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden

Jesuit, Astronom, Magnetiseur in Wien. Lehrer Franz Anton Mesmers. Erlangte durch seine Beobachtung des Venus-Durchgangs von 1769 europäische Berühmtheit. Der Stich zeigt Hell auf seinem Beobachtungsposten Wardöhus im Nördlichen Eismeer, „in seiner lappländischen Kleidung".



Johann Salomo Semler (1725–1791)
Kupferstich von Johann Heinrich Lips nach einer Zeichnung von D. Beyel,
Österreichische Nationalbibliothek Wien

Theologieprofessor in Halle. Als Wortführer der rationalistischen Schrifterklärung, der wissenschaftlichen Kanon- und Dogmenkritik, der Trennung von Theologie und Religion war Semler zwischen 1760 und 1780 zu höchster Berühmtheit aufgestiegen. In seinem letzten Lebensjahrzehnt wendet er sich überraschend den Naturwissenschaften, der Hermetik und der Rosenkreuzertradition zu.

metik ganz selten. Der unersättliche Oetinger bestrebte sich, auch die Musik unter die hermetischen Prinzipien zu zwingen, und konnte sich dabei auf die pythagoreischen Lehren oder auf einen Vorgänger wie wiederum Athanasius Kircher, der eine *Phonurgia* verfaßt hatte, berufen.[81] Mit dem göttlichen Leben war das allerdings weniger als mit pythagoreisch-kabbalistischer Zahlenhexerei zu vereinbaren. Dagegen ist uns weit und breit kein hermetischer Ästhetiker begegnet – wenn wir von F. J. W. Schröder absehen wollen, der in seiner Poetik aber vom Begriff des Lebens keinen Gebrauch macht. Hier betrat der junge Goethe also Neuland eigener Souveränität, was einen nicht geringen Reiz für ihn und sein Nachdenken bedeuten mußte.

Eine neue Gewähr war also nötig für diese Ausdehnung des hermetischen Lebens, des hermetischen Kosmos auf die Kunst. Und in der Tat unterschiebt er zusammen mit seinen ästhetischen Spekulationen der Hermetik einen eigenen, sensualistischen Lebensbegriff, den keine Tradition und keine logische Auseinandersetzung mit dem Wesen des Lebens rechtfertigte. Wenn er die Schönheit der Kunst in seine Überzeugungen von hermetischer „Geburt" einbezog, so deshalb, weil er die Wirkung des Kunstwerks als Lebenswirkung begriff. Organ für die Manifestationen des Lebens und Gewähr für den Lebensgeist der Kunst wird also das eigene Gefühl. Keine Theosophie und keine Naturwissenschaft können dieses Organ und sein Kriterium berichtigen oder gar außer Kraft setzen. Daß dies in der Tat die Basis von Goethes ästhetischem Verständnis der Hermetik war, bezeugen uns die Quellen an mehreren Stellen. Gerade der Hetzler-Brief, der von dem Lebensgeist der Schönheit handelt, läßt uns auch in diese frühe „phänomenologische Denkungsart" Goethes, in sein Erspüren der Lebensmanifestationen hineinsehen. „Wenn ich Ihnen rathen darf", schreibt Goethe, „so werden Sie mehr Vortheil finden, zu suchen wo Schönheit seyn möchte als ängstlich zu fragen was sie ist. Einmal für allemal bleibt sie unerklärlich. Sie erscheint uns wie im Traum, wenn wir die Wercke der grossen Dichter und Mahler, kurz, aller empfindenden Künstler betrachten."[82] Wesentlich ist also das sinnliche Gewahrwerden der Schönheitswirkung. Der Geist der Schönheit ist nur mit dem „Empfinden" zu verifizieren. Begriffe bleiben ihm gegenüber blind. Wie mochte Goethe von den anderen Begriffen und Definitionen des Lebens denken? Jedenfalls spricht aller Anschein dafür, daß er sogar davon überzeugt war, mit dem bloßen Empfinden die Schwierigkeiten der hermetischen Tradition besser heben zu können als durch Grübeln. Denn das ist doch der Sinn jener brieflichen Äußerung Langer gegenüber, daß das Ergründen der Geheimnisse der „großen Bücher" nur „ein Pekulium für den empfindsamen Weisen" sei,[83] wofür er sich zweifellos selbst hält. Noch der Falkonet-Aufsatz apostrophiert diese empfindende Art, dem Göttlichen zu begegnen: „Denn wie geschrieben steht: es seye schwer, daß ein Reicher ins Reich Gottes komme, eben so schwer ists auch, daß ein Mann, der sich der veränderlichen modischen Art gleich-

stellt, der sich an der Flitterherlichkeit der neuen Welt ergötzt, ein gefühlvoller Künstler werde. Alle Quellen natürlicher Empfindung, die der Fülle unsrer Väter offen waren, schließen sich ihm."[84]

Wie dieses Empfinden vom hermetischen Hintergrund her zu verstehen ist, wird uns später im Abschnitt über das erkennende Leben beschäftigen. Was bedeutet es aber für den eklektischen Konsensus? Es muß ihn zuletzt aufheben. Denn auch der Konsensus, als zweifaches Ergebnis vergleichenden Prüfens geschichtlicher Meinungen bzw. logisch einander zugeordneter Lebensphänomene, baut – bei aller Unbestimmtheit des Vergleichsmaßstabs – auf ein begriffliches Erkennen auf, das dem jungen Goethe im Verfolg seiner subjektivistischen Gedankengänge mehr und mehr abhanden kommen muß. So überdehnt sich der Kreis der hermetischen Analogiebereiche, genauso wie sich die hermetischen Autoritäten verallgemeinern. Nachdem das empfindende Subjekt zur Gewähr der Wahrheit geworden ist, kann ein so traditioneller Anwendungsbereich der Hermetik wie z. B. die theosophische Kosmogonie dem jungen Goethe nichts mehr bedeuten. Er stirbt für sein Denken ab. Nirgends mehr in Goethes nachstraßburger Sturm und Drang scheint er wichtig geworden zu sein. Im *Satyros* wird er lächerlich gemacht. Umgekehrt müssen Bereiche wie die Ästhetik oder dann auch die Psychologie weit wichtiger werden, als sie in der herkömmlichen Hermetik sein konnten, weil in ihnen das Empfinden des Lebens der *Erkenntnis* des Lebens den Rang abläuft. Die hermetischen Grundphilosopheme aber – und das betrifft nun den historischen Konsensus – schrumpfen vor dem Kriterium des Empfindens mehr und mehr auf den ebenso toleranten wie relativistischen Anspruch zusammen, eben die der subjektiven Individualität Goethes gemäßen „Kombinationen" zu sein; also die seiner persönlichen Art adäquate Weise zu „sentiren". So folgt der Verzicht auf den Konsensus dem Verzicht auf die *doctrina purissima*. Und daher also das private Ergreifen der antiken Mythen. Daher ab 1773 das versuchsweise Sympathisieren mit der nichthermetischen Philosophie Spinozas, ob daran etwas zur eigenen Denkweise passe. Daher dann auch der große und wichtige Brief an Lavater und Pfenninger[85] vom 26. April 1774, der den neuen Konsensus des Allgemeinmenschlichen deutlich macht[86]:

> Nur so schätz, lieb, bet ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie tausende oder einer vor mir eben das gefühlt haben, das mich kräftiget und stärcket [= den göttlichen Lebensgeist?]. – Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell. Darf aber auch zu iedem sagen, lieber Freund geht dir's doch wie mir! Im einzelnen [= in Einzelbemerkungen?] sentirst du kräfftig und herrlich, das Ganze ging in euern Kopf so wenig als in meinen.

So versteht sich die Hermetik beim jungen Goethe schließlich als eine mit der „reinen Experimental Psychologie" des menschlichen Innern in Über-

einstimmung stehende persönliche Denkungsart – als eine neben unzähligen möglichen. Für Goethe selbst sind die ihm von der hermetischen Tradition zugekommenen Vorstellungen weiterhin subjektiv wichtig und letzte ihm erreichbare Wahrheit. Aber er sieht keine Basis mehr, sich oder andere darüber zu vergewissern, wie weit diese Vorstellungen seines „Empfindens" ein objektives Recht oder gar einen verbindlichen Anspruch gegenüber dem Denken anderer Individualitäten haben könnten. Das „Empfinden" macht ihn hinsichtlich der Übereinstimmung mit anderen zu einer fensterlosen Monade, die „unter andern Combinationen" sentierend sich allenfalls darauf verläßt, daß sie dennoch im prästabilierten Ganzen des Allgemeinmenschlichen nicht wahrer und nicht falscher denken kann als alle übrigen Monaden – unter *ihren* Kombinationen – auch. Damit verliert jeder Konsensus spezieller Couleur, auch der hermetische, seinen Wert, ja seine Grundlage. Es gibt nur noch die Menschheit und das Individuum, die unerreichbare Wahrheit über das Ganze und die „Privatreligion" des Individuums in seiner Sphäre. Als „Privatreligion" haben die übernommenen bewahrten und weitergebildeten hermetischen Vorstellungen dann für den jungen Goethe aber eine ganz andere Funktion. Sie deuten und klären ihm den „Schwall" der auf ihn zukommenden Wirklichkeit.[87] Sie helfen ihm, sich in der ihm eigenen Sphäre zurechtzufinden – gleichgültig, woher sie gekommen sind, wie weit sie mit anderer Meinung übereinstimmen, wie rechtgläubig oder wie ketzerisch sie sind. Und diese einmal erfolgte geistige Prägung durch die hermetischen Anschauungen bleibt tief und beständig. Bewußt oder unbewußt wird sie auf Goethes Naturforschung (und nicht nur allein auf sie) lebenslang einwirken.

5. *Christliche Hermetik und die Nichtchristlichkeit von Goethes „Privatreligion"*

Wir haben im ersten Kapitel dieser Arbeit die philosophische Jugendentwicklung Goethes, und zwar vorerst allein nach ihrem äußeren Gang, zu beschreiben gesucht. In den bisherigen Abschnitten dieses dritten Kapitels kam zum Vorschein, daß sich auch Geltungsbereich und Autorität der hermetischen Tradition, so wie sie vom jungen Goethe rezipiert wurde, zuletzt den Phasen und Wendungen dieser philosophischen Entwicklung anbequemen mußte. Wir wollen uns nun vergegenwärtigen, inwiefern Goethe bei allem Festhalten gewisser hermetischer Hauptpostulate doch in der Konsequenz eines veränderten Gottesbegriffs mit Notwendigkeit zur antiintellektualistischen und allgemeinmenschlichen Auflösung der hermetischen Tradition und zu einer subjektivistischen Privatreligion kommen mußte – weshalb also die philosophische Jugendentwicklung Goethes nicht anders verlaufen *konnte*, als wie wir sie aus den Quellen erschlossen haben. Zu dieser Einsicht gelangen wir, wenn wir uns die tiefgreifenden Auswirkungen der „Nichtchristlichkeit" des jungen Goethe auf eine primär dogmatische und

christlich akzentuierte Weltanschauung, wie sie etwa noch bei Oetinger auftritt, vor Augen führen.

Die hermetische Tradition und Goethes „Privatreligion" behalten einen Punkt gemeinsam: da wie dort geht es um das Verhältnis des Individuums zum Göttlichen. Hier lag für den kranken Goethe der Zugang zur Hermetik. Hier zentrierte sein philosophisches Interesse seit der späten Leipziger Zeit, seit den Gesprächen mit Ernst Theodor Langer. Wie wir aber im ersten Kapitel bereits sahen, bekehrte sich Goethe von dieser Seite her zwar wohl zur hermetischen Philosophie, aber nicht zum Christentum, das von dieser Philosophie gestützt werden sollte. Die „sinnliche Erfahrung" des Klettenberg-Kreises verfehlte ihren Zweck.[88] Goethe hat sich augenscheinlich zu keiner Zeit seiner Auseinandersetzung mit den hermetischen Traditionen zu einem mehr als gewissermaßen „sozinianischen" Christentum bekannt, also zu einem Jesus, der mehr gewesen wäre als ein „Herr", als eine Verkörperung der göttlichen Liebeskraft in menschlicher Gestalt. Und schon das stand nicht mehr im bloßen Befinden und Dafürhalten des jungen „Halbadepten", sondern resultierte bereits aus der Auffassung Gottes: Gott war in der Schöpfung, in der Natur, im All gegenwärtig, und er war nur aus dieser Ganzheit von Welt und Natur begreifbar. Ein solcher Gott konnte aber so wenig einen geborenen und gekreuzigten Sohn gehabt haben, wie er selbst ein Individuum im geschöpflichen Sinne war. Hätte Goethe die fromme Christologie anerkannt, so hätte sein spezielles Interesse an der hermetischen Philosophie sich also gar nicht behaupten können – und umgekehrt: solange dieses Orientierung suchende Hauptinteresse in der historisch-eklektisch begriffenen Hermetik seine Befriedigung fand, konnte kein Glaube an den Gottmenschen Jesus nachhaltig aufkommen. Hier war von Anfang an der grundlegende Unterschied, die Kluft zwischen Goethes Hermetik und der Hermetik seiner christlichen Gewährsleute, die er von seiner Warte aus „inkonsequent" fand. Gott war die Kraft, die „Himmel, Erde und Meer" gemacht hatte und noch weiter Macht darüber besaß. Jesus war nur ein Mensch, in dem diese Kraft in höchstem Maße wirksam war.

Nun leuchtet ein, daß das naturimmanente Göttliche sich dem Individuum anders repräsentieren muß als ein transzendenter – wenn auch in der Natur sich manifestierender – Gott. Dieser kann als Person Willensentscheidungen treffen, im Wort sich aller Dinge bewußt sein und mit diesem Wort sich auch offenbaren. Indem für den jungen Goethe nun Gott das Ganze der Natur wird, kann nichts Individuelles mit diesem Gott wesensgleich sein, weder besonderes Wort noch besondere Person. Insofern Gott Geist und Liebe und Kraft aller Schöpfung ist, kann er allein dort offenbar sein. So droht als Konsequenz, daß Gottes Wesen dem Individuum nicht mehr gegenübersteht, es ihm nicht mehr begegnet, weil das Ganze (und Gott als Ganzes) dem Teil immanent und gleichgerichtet sein muß. Das Individuum selbst ist ein Teil Gottes, als solches eine Manifestation des Göttlichen. Noch schlimmer jedoch: als Konsequenz droht auch die Überzeugung, daß

Gott mit dem Menschen nicht mehr handelnd in Beziehung treten kann. Das Gegenüber fehlt ja. Der bittende Faust etwa muß nun den ‚Erdgeist' als fremd und abweisend erleben, damit das göttlich symbolisierte Ganze als inkommensurabel mit allem menschlichen Wollen. Allgemeinverbindliche Gebote und individuelle Führung sind von einem aller Natur immanenten Gott nicht mehr zu erwarten. Auch ein gesetzgebendes Buch wie die Heilige Schrift kann unmöglich mehr von einem als immanent begriffenen Gott inspiriert worden sein.

Das muß sich bereits auf Goethes Einstellung zur Hermetik auswirken. Ihr Anspruch, von einer Uroffenbarung herzukommen oder auch nur die rechte Interpretation von Gottes Schriftoffenbarung zu sein, kann beim jungen Goethe nicht mehr verfangen. Die Hermetik kann auf der Basis eines Gottesbegriffs der Immanenz jetzt nur noch eine Philosophie der Weisen, ein Wissen „edler Philosophen", eine *doctrina purissima* sein, gestützt auf die richtige Erkenntnis der von der göttlichen Kraft geschaffenen und erhaltenen Natur. Die Gegenwart des Göttlichen müßte dem jungen Goethe also entgleiten, wenn er sich nicht ein Postulat der Hermetik so fest zu eigen gemacht hätte, daß er es nun mit seinem von der Hermetik abweichenden Gottesbegriff verbindet: das Postulat nämlich, daß alles Göttliche nicht nur *per definitionem* Leben bedeutet, sondern daß alles Lebendige auch geistbeseelt ist – daß das Göttliche als allgemeiner Lebensgeist in allen seinen Manifestationen eine ganz genau umrissene Wirkung ausübt. So ist das immanente Göttliche doch in dieser Wirkung seiner Kraft gegenwärtig, als Kraftwirkung auch wieder erfahrbar und als Kraftquell sogar in einem persönlichen Handeln mit dem Individuum begriffen.

Damit muß zum eigentlichen hermetischen Hauptbegriff des jungen Goethe der *Archäus* werden, der spezifizierte Lebensgeist jedes Geschöpfs im Gegensatz zum göttlichen Geist des Ganzen. Aber auch dieser Begriff ist bereits einer „konsequenteren Ausbildung" unterworfen. Wie wir wissen, kennt Oetinger neben dem *Archäus*, als dem Geist des tierischen Körperlebens, noch eine *Seele*, als Geist des göttlichen Vernunftlebens. Diese Zweiteilung ist ihrerseits Konsequenz aus dem für jede Offenbarungsreligion fundamentalen Unterschied, daß es einerseits Geschöpfe gibt, die bloß bewußtlos von Gottes Kraft leben, andrerseits aber die Menschen: Geschöpfe, die mit ihrem freien Willen und ihrer Vernunft Gott als transzendenten Willen und geoffenbarte Wahrheit erkennen und begreifen können. Das ändert sich beim jungen Goethe, und wir sehen daran, wie eng seine philosophischen Umdeutungen in der Tat mit seinem anderen Gottesbegriff zusammenhängen. Da aus seiner Sicht eine besondere göttliche Fähigkeit des Menschen, das Handeln eines transzendenten Gottes an ihm wahrzunehmen, überflüssig erscheinen muß, fällt Oetingers Doppelung des Lebensgeists (die wir bei Divisch und Fricker ebenso finden) weg. Es gibt nur noch ein einziges Leben, nicht mehr ein geistliches neben dem natürlichen.

Aber die Konsequenz macht sich noch an einer geheimeren Sekundär-

folge bemerkbar. Indem Goethe einen transzendenten und personalen Gott, der in seinem Wesen und seinen Absichten zu erkennen und anzuerkennen wäre, leugnet, indem er infolgedessen der Vernunft ihren stolzesten und höchsten Gegenstand nimmt, trennt er seinen Begriff des Göttlichen von den erkennenden und urteilenden Geisteskräften des Menschen. Diese sinken herab zu einem dienenden und doch zuletzt ohnmächtigen Organ des Menschen, sich in der gesellschaftlichen Welt, sich in der eigenen Wirkungssphäre zurechtzufinden. Alle Erkenntniskräfte sind dem allein göttlichen Leben des Einzelwesens untergeordnet, empfangen allein von der Erhaltung und Förderung dieses Lebens ihren Rang und ihren Wert.

Was bei Oetinger Archäus (bzw. Spiritus rector) und Seele heißt, wird von Goethe daher am liebsten „Herz" genannt. Das Herz ist das verschmelzende Zentrum des physischen wie des geistigen Lebens. Es ist zugleich Symbol dieses Lebens, ja des Göttlichen selbst, da auch für Goethe göttliches Leben noch – so wie er es von der Hermetik gelernt hatte – Wechsel von Konzentration und Expansion, von Systole und Diastole bedeutet. Damit ist wiederum eine folgenschwere Entscheidung getroffen: das geistige Leben des Menschen gehorcht denselben Gesetzen wie sein natürliches Leben. Wo aber fände sich im göttlichen Vernunftleben des Menschen die Lebenspolarität? Wir haben bereits gesehen, daß Oetinger und die zeitgenössischen Frommen sich allenfalls einmal mit Jeremia darauf beriefen, daß das Herz „ein trotzig und verzagt Ding" sei.[89] Weiter dehnten sie die Analogie des seelischen mit dem natürlichen Leben nicht aus. Das Göttliche war ihnen noch kein natürliches Pulsieren, kein automatisches Abwechseln der beiden „Zentralkräfte". Bei Goethe dagegen – das zeigte sich schon am Luzifer-Mythos – wird nun das ganze Verhältnis des Individuums zu dem es zugleich spezifiziert belebenden und unspezifiziert umgreifenden Leben davon geprägt, daß einmal die Spezifikation und das andere Mal die entindividualisierende Allgemeinheit des Lebensgeists das Leben des Geschöpfs beherrscht. Schon im Straßburger Romanfragment wird der Puls des Atmens daher insofern auf das seelische Leben übertragen, als die *Liebe* pulshaft zugleich „Eigennutz" und „Hingabe" ist – in ausdrücklicher Analogie zum Leben selbst: „Es ist mit der Liebe wie mit dem Leben, wie mit dem Athemhohlen. Freylich ziehe ich die Lufft in mich; willst du das auch Eigennutz nennen? Aber ich hauche sie wieder aus, und sage mir, wenn du in der Frühlingssonne sitzest, und für Wonne dein Busen stärcker athmet, ist das Hauchen nicht eine grössere Wonne als das Athemholen, denn das ist Mühe, iens ist Ruhe; und wenn uns die Entzückung manchmal aus voller Brust die Frühlingslufft einziehen macht, so ist es doch nur um sie von ganzem Herzen wieder ausgeben zu dürffen. Und ebenso ists mit der Liebe, und ihr meynt leben und nicht leben wäre eins."

Der Spezifikation und der Allgemeinheit entsprechen also zwei Kräfte des Individuums, die aufeinander pulsartig angewiesen sind. Daraus ergibt sich von neuem der alte hermetische *hieros gamos:* auch beim jungen Goethe

entsteht das Leben des Geschöpfs aus der Verbindung eines individuellen, sich selbst manifestierenden Prinzips mit einem allgemeinen Göttlichen, das dieses Prinzip immer wieder neu kräftigt und erhält. Aber diese Verbindung liegt nun nicht mehr im bewußten Willen des Individuums, sondern ist von seiner Empfänglichkeit für alle Manifestationen des Göttlichen abhängig. Und es sind immer noch die Prinzipien von Konzentration und Expansion, die das Leben bestimmen: eine individualisierende Richtung auf das eigene Herz und eine Richtung auf das Ganze. Letztere hat nun allerdings keinen fixierbaren Zielpunkt in Gott mehr. So kann sie konsequenterweise nur noch nach ihrer Tendenz benannt und erkannt werden. „Ich bin vergnügt; ich bin glücklich! Das fühle ich, und doch ist der Innhalt meiner Freude ein Wallendes Sehnen nach Etwas, das ich nicht habe, nach etwas, das ich nicht kenne"[90] – so wird die Expansion schon im Straßburger Romanfragment apostrophiert: im Horizont eines immanenten Gottesbegriffs läßt sich nicht mehr bestimmen, wohin diese Expansion speziell gerichtet ist (das Fragment schweigt sich darüber zufälligerweise aus). Es wird eine bloße Gemütsbewegung, ein „Sehnen" ohne Erfüllung deutlich. (Wer wird sich dabei nicht an Werther erinnert fühlen!) So wie das Individuum in diesem Sehnen glücklich sein kann, kann es sich aber auch unglücklich fühlen, weil es nur noch auf die Richtung aus der begrenzten Individualität heraus ankommt. Noch 1775 heißt es daher in Goethes Gedicht *Sehnsucht* entsprechend:[91]

> Könnt ich doch ausgefüllt einmal
> Von dir, o Ew'ger! werden –
> Ach diese lange, tiefe Quaal
> Wie dauert sie auf Erden!

Auch diese Klage ist nur noch als Folge eines immanenten Gottesbegriffs sinnvoll. Das Individuum wird nicht mehr auf eine in der Vernunft und der Schrift ankernde und antwortgebende Botschaft verwiesen, sondern auf eine ausfüllende Kraft, die aber nie andauern kann, sondern immer wieder der Spezifikation des Individuellen den Platz räumen, immer wieder der Beschränktheit und Bedürftigkeit des Geschöpfs weichen muß.

So wird die Öffnung des spezifizierten Herzens zum unspezifizierten Ganzen des Lebens hin – zu Geist, Liebe und Kraft des Göttlichen – zur eigentlichen „Erkenntnis" Gottes und der – nun als Allgemeinheit begriffenen – Wahrheit. Das Erkennen wird zum mehr oder weniger ästhetischen „Sentieren", und der gefühlte Gott ist in der stärkenden Kraft der Schönheit, der Liebe, des Genies gegenwärtig. Insofern das Individuum sich diesem Göttlichen zu öffnen vermag, wird es von „Freude" erfüllt, erlebt es die Wonne der Expansion. Und dabei hat Goethe gewiß nicht nur das Dogma der Hermetiker im Sinn, sondern auch deren sensualistische Erfahrungsbasis: die Freude wird ja in der Tat als ein Sich-Weiten des Herzens empfunden. Aber das Herz ist nicht nur der Ort der Expansion, sondern

auch der Konzentration. Auch die eigene Kraft der Individualität fühlt sich im Herzen, und ihr Eigenwille ist in der Tat mit einer „Konzentration" des ganzen Ichs auf die eigenen Bedürfnisse verbunden. Das Herz ist in diesem Sinn also auch der Ort der Spezifikation, der abschirmende Herd des eigenen Lebensfeuers – wie dies schon der hermetische Archäus war.

Man versteht nun ohne weiteres, wie grundlegend sich der Wahrheitsbegriff des jungen Goethe gegenüber der traditionellen Hermetik verändern muß. Die „sentierte" Wahrheit wird zu einem verkappten Kraftbegriff. Mit dem Ganzen eins, kann die Wahrheit nur noch das empfundene Göttliche sein, das „erwärmt" und „erleuchtet", das das Herz des von ihm überwältigten Individuums „überfließen" macht (wovon dann selbst Stärkung ausgehen kann).[92] Allerdings wird Goethes „Konsequenz", einmal hier angekommen, wieder zwiespältig. Der junge Goethe ist sich nämlich nicht völlig im klaren, ob das sentierende Herz nur Kraft in sich sammelt oder darüber hinaus auch Erkenntnis des innersten Wesens der Gegenstände, der göttlichen *inneren Form* jedes Geschöpfs. Der Zwiespalt resultiert aus der Nähe, in die dieses Denken von seinen hermetischen Voraussetzungen aus zu einer irrationalistischen Mystik gerät. Und so stark tendiert Goethe immerhin – besonders als Künstler – nach dieser erkennenden Seite des „Sentierens", daß wir uns im folgenden gleich noch überlegen müssen, mit welchen Argumenten er es vor sich selbst und seiner freieren Art zu denken rechtfertigen mochte.

Zunächst noch ein Wort zur Erfülltheit des expansiven Individuums. Wenn die Inspiriertheit durch den Geist des Lebens zum „Lallen" führt,[93] zum schwärmenden Enthusiasmus „so kauderwelsch wie mir der Geist es giebt",[94] zur jähen Niederschrift von Eingebungen[95]:

> Um Mitternacht wohl fang ich an
> Spring aus dem Bette wie ein Toller;
> Nie war mein Busen seelevoller ...,

so äußert sich darin eine dem Leben *per se* zugehörige Spontaneität, und es ist dabei offensichtlich gleichgültig, wie fern oder wie nah dieses Reden zu objektiver Erkenntnis steht oder wie es von „allen wohlgekleideten Personen"[96] angesehen werden mochte. Vom Begriff der expansiven Erfülltheit her mußte Goethe zum Begriff der Spontaneität also ebenso notwendig kommen wie zu seiner Abwertung der erkennenden Geisteskräfte – ja, das eine ist nur die Kehrseite des anderen. Wenn seinem Sturm und Drang daher ein Zug des Unreifen, des Besinnungslosen und Hektischen anhaftet, wie dies Barker Fairley nüchtern, aber einseitig herausgearbeitet hat,[97] so darf man doch nicht vergessen, daß diese enthusiastische Spontaneität, der sich Goethe in die Arme wirft, doch von einer tiefgründigen Besinnung auf das Wesen von Gott, Mensch und Welt gerechtfertigt, ausgelöst und getragen wurde. Es ist ein Irrtum, wenn Fairley den jungen Goethe auf Grund bloßer Indizien für spätreif und ungeistig von Natur hält. Wie hätte sich

eine solche naturgegebene Ungeistigkeit in Weimar, und gewissermaßen über Nacht, in ihr Gegenteil verkehren können? Wir müssen uns vielmehr völlig freimachen von der alten, noch weithin herrschenden Vorstellung eines unphilosophischen, jungenhaften und lebenstollen Stürmers und Drängers. Goethes Sturm und Drang ist gerade darum ein einzigartiges Phänomen, weil sein grandioser Überschwang sich uns als Folge einer geistig von langer Hand vorbereiteten und geistig kontrollierten, also planmäßigen Enthemmung der Spontaneität enthüllt. Ihr Motiv war das Bestreben, dem Göttlichen nahe zu sein. Ihr Ziel sollte der erhoffte Beistand dieses Göttlichen im künstlerischen Schaffen sein. So deutete sich Goethe ja auch im Falkonet-Aufsatz die Genialität der alten Maler, eines „Rembrandt, Raphael, Rubens", die ihm wie „wahre Heilige" vorkamen, „die sich Gott überall auf Schritt und Tritt, im Kämmerlein und auf dem Felde, gegenwärtig fühlen, und nicht des umständlichen Prachts von Tempeln und Opfern bedürfen, um ihn an ihre Herzen herbeyzuzerren".[98]

Hier ist der Anklang an die Mystik nun ausdrücklich und unüberhörbar. Zur Mystik mußte von vornherein eine starke Affinität bestehen, wenn Goethe sich auf das „Sentieren" des Göttlichen zurückzog. Nun ist bezeichnenderweise gerade der Falkonet-Aufsatz durchtränkt von Auffassungen, die einem mystischen Erkennen, nicht nur einem mystischen Erfülltsein, das Wort reden. So postuliert Goethe dort vom Künstler einmal: „Die Welt liegt vor ihm, möcht ich sagen, wie vor ihrem Schöpfer, der in dem Augenblick, da er sich des Geschaffnen freut, auch alle die Harmonien genießt, durch die er sie hervorbrachte und in denen sie besteht. Drum glaubt nicht so schnell zu verstehen, was das heisse: Das Gefühl ist die Harmonie und vice versa. – Und das ist es, was immer durch die Seele des Künstlers webt, was in ihm nach und nach sich zum verstandensten Ausdrucke drängt, ohne durch die Erkenntnißkraft durchgegangen zu seyn."[99] Vor solchen Sätzen kann kaum mehr zweifelhaft sein, daß der junge Goethe dem „Sentieren" nicht bloß eine stärkende, sondern auch eine erkennende Funktion zuspricht, daß er sich von der „empfindenden" Begegnung mit dem Leben der Schöpfung nicht bloß Kraft, sondern auch die Form, das Wesen, also „Wirkungskraft und Samen" (mit Faust zu sprechen) der ihm begegnenden Natur versprach.

In der Mystik lag dieser Gedanke vorgezeichnet. Das empfindende Erkennen hatte van Helmont *intellegere intellectualiter* genannt;[100] Oetinger nannte es „Zentralerkenntnis", bezeichnender noch „Zentralschau". In solchem Begriff der Inspiration lag durchaus ein Moment objektiven Erkennens. Der inspirierte Mystiker wußte sich in der Nähe des Göttlichen nicht nur von der Kraft, sondern auch von der Wahrheit überwältigt. Er wurde zum Organ, zum Sprachrohr der geheimen göttlichen Dinge. Dem entsprach seine „Enteignung", sein Aufgeben des individuellen Eigenwillens. Diese Auffassung war Gemeingut aller Mystik im 18. Jahrhundert, nicht nur eine fragwürdige Doktrin ungebildeter Schwärmer. Saint-Georges de

Marsay, der guyonistische Mystiker, der um die Mitte des Jahrhunderts seine Schriften verfaßte, hinterließ uns beispielsweise das Bekenntnis[101]:

> Ce que j'écris, je l'écris donc comme il sort de mon fond, [...] lorsque le Maître l'ouvre, il en tire ce qui lui plaît, et en fait ce qu'il veut, et puis le referme: veut-il que j'écrive ce qu'il en tire, alors il le montre, au moment qu'il doit être mis sur le papier, à l'intelligence qui, dans ce moment, le voit et le comprend distinctement; alors, l'entendement le reçoit, et ne le voit ni le comprend qu'à mesure que la main le trace sur le papier; c'est comme si quelqu'un lui dictait ce qu'il doit écrire, et ce quelqu'un n'est point hors de moi, il est dans mon fond. [...] Ainsi, mon entendement, mon raisonnement n'agit, et ne réfléchit en aucune manière sur ce que j'écris; je ne puis, et il ne m'est pas permis de réfléchir aucunement sur ce que j'écris, ni de rien chercher à écrire; lorsque le fond cesse de fournir quelque chose, dès aussitôt, il faut que l'entendement cesse tout à coup.

Die Parallelen zu Goethes Auffassung der künstlerischen Intuition liegen auf der Hand. Aber auch der Unterschied: bei Saint-Georges de Marsay ist es der persönliche „Herr und Meister", Jesus Christus, der den Seelengrund öffnet und die darin verborgenen Geheimnisse Gottes offenbar macht. Bei Goethe steht der Seelengrund schon offen und wartet nur auf seine harmonisch-sympathetische Berührung durch den äußeren Anklang, durch die vom Innersten der Dinge ausgehenden „Würkungen". Auch das ist wieder eine für die „Konsequenz" Goethes bezeichnende Änderung. Denn ganz logischerweise ist es nun der Künstler, der als „empfindsamer Weiser" die Geheimnisse der in der Natur immanenten Gottheit zu sentieren, darzustellen und gestalthaft zur Wirksamkeit zu reproduzieren hat – während innerhalb des christlichen Horizonts der Mystiker die sich im Wort offenbarenden Geheimnisse des transzendenten Gottes als Botschaft in objektiver Wahrheit zu übermitteln hatte.

Noch einen anderen Unterschied hervorzuheben scheint wichtig zu sein. Bei Goethe ist der Künstler als Gestalter zugleich eine Individualität. Er kann nicht die Allgemeinheit Gottes für sich beanspruchen. Dagegen behauptet der inspirierte Mystiker von sich, im Augenblick der Eingebung die allgemeine, ungefärbte und unverkürzte Wahrheit zu verkünden. Der Widerspruch zwischen beiden Positionen betrifft hier die Verbindlichkeit der Aussage und scheint daher unausweichlich. Aber wir sehen nun gerade bei Oetinger (und vor ihm schon bei Pierre Poiret[102]) eine Tendenz sich entwickeln, die auch an der mystischen Erkenntnis das individuelle Moment betont – offensichtlich um die Geltung dieser allzu üppig ins Kraut schießenden Inspirationen auf ein vertretbares Maß von Autorität zu beschneiden. Und es spricht vieles dafür, daß die mystische Erkenntnis des jungen Goethe eine unmittelbare Fortentwicklung dieser Oetingerschen Gedanken darstellt. Wir werden darauf noch an anderer Stelle näher zurückkommen. Erinnern wir uns hier nur, daß sich die mystische Erkenntnis, wie Oetinger sie kennt, in zwei Stufen manifestiert: im „sensus communis", der als In-

stinkt des Göttlichen allem Leben zukommt, wenn auch in verschieden starkem Grade, und in der „Zentralerkenntnis", bei der Oetinger schwankt, ob er sie als eine Gabe der Natur oder der Gnade des Heiligen Geistes auffassen soll. Das Dilemma ist ein echtes: einerseits faßt Oetinger seinen „sensus communis" so auf, daß die Zentralerkenntnis wirklich nur noch eine besonders hohe Stufe desselben ist, andrerseits will er doch auch die Gabe der Mystiker, also das, was traditionellerweise immer als „Inspiration" angesehen wurde, unter den Lieblingsbegriff subsumieren. Er tut dies jedenfalls in seinen *Anmerkungen von der Central-Schau oder Erkenntnis wie die Engel erkennen*, die 1734 als Anhang zu seinem Buch über die Mystikerin Maria de la Therese Alacoque erschienen. Schon der Titel macht, wie man sieht, die Eingebung zur Erkenntnis, zur Schau, entfernt sich also etwas von der mystischen Willenlosigkeit. Andrerseits spricht Oetinger von dieser Zentralschau zuweilen nicht so respektvoll, wie es Inspirationen zustehen sollte. Die Mystik ist bereits „verdächtig" geworden, und wo wir diesen Ausdruck finden, zeigt der Wortlaut auch wieder einmal neu, daß Goethes Lebensbegriff tatsächlich nur vereinheitlicht, was bei Oetinger noch streng in eine geistliche und eine natürliche Lebenssphäre geschieden ist. „Die Mystiker führen zwar solche Ausdrücke", schreibt Oetinger, „daraus das empfindliche Schmecken der Gottheit ganz verdächtig gemacht wird; allein man muß nur unterscheiden zwischen dem Schmecken und Fühlen, das mit den materialischen Sinnen übereinkommt, und zwischen dem Schmecken und Fühlen, das im Centrum und im Geist geschieht."[103] Schon hier ist Erkenntnis also ein „Empfinden" der Gottheit. Goethe brauchte diesen mystischen Sensualismus nur seiner christlichen und dogmatischen Folie zu entkleiden, also der Zweiteilung in natürlich und geistlich, um zu der mystischen Erkenntnis seines Falkonet-Aufsatzes zu gelangen.

Wo Oetingers Erkennen also am mystischsten wird, dort folgt ihm der junge Goethe am getreulichsten. Und auch das ist uns durchaus verständlich. Je mehr Oetinger die Individualität und Subjektivität der Mystiker hervorhob, desto mehr mußte der objektive Wahrheitsanspruch dieser Mystik verblassen, desto mehr mußte der inspirierende Geist nämlich identisch werden mit dem immanenten Geist des Lebens, mit begeisterter und begeisternder Religiosität. Damit war der Mystiker nicht mehr weit von Goethes Künstlern entfernt. Wie der Künstler sich in der Natur Gott nahefühlt und sich begeistern läßt („Je näher wir der Natur sind, je näher fühlen wir uns der Gottheit, und unser Herz fließt unaussprechlich in Freuden über", heißt es in der *Claudine von Villa Bella*[104]), wie er begeisternde Kunstwerke schafft, aus welchen der Geist des Lebens wirkt – so redet dann auch der Mystiker nur noch als ein von seinem göttlichen Gefühl Begeisterter, dessen Rede wärmt und stärkt. So steht es dann ja auch (*DjG* III,131) am Ende der zweiten von Goethes *Biblischen Fragen:*

> Wirft aber der ewige Geist einen Blick seiner Weisheit, einen Funken seiner Liebe einem Erwählten zu, der trete auf, und lalle sein Gefühl.
> Er tret auf! und wir wollen ihn ehren! Geseegnet seyst du, woher du auch kommst! Der du die Haiden erleuchtest! Der du die Völker erwärmst!

Die „Offenbarung" dieses Erwählten ist kaum mehr eine andere als die von Goethes enthusiastischer „Privatreligion" auch *in aestheticis*.

Indem der junge Goethe der Individualität solcherart zwei Empfänglichkeiten zugesteht, nämlich für die göttliche Kraft und die göttlichen Formen, indem er also auf zweifache Weise sich das Individuum zum Ganzen hin öffnen läßt, in der Freude und in der Harmonie des „Sentierens", ist er nicht nur der Mystik nahe. Sondern das Abstreifen jeder dogmatischen Bestimmung des Göttlichen, die Säkularisation (und das heißt Verallgemeinerung) des hermetischen Philosophierens, nähert ihn zugleich Leibniz. Auch Leibniz kennt nur noch ein Individualprinzip, die Substanz. Ihr erteilt er – „qu'on l'appelle âme ou forme"[105] – zwei Bestimmungen: „perceptio" und „appetitio" – Bewußtsein und Streben. Daraus ergibt sich bei Leibniz ein zweifaches Ganzes: die Einheit und Kontinuität des Bewußtseins jedes Individuums einerseits und andrerseits der Zusammenhang der Substanzen unter sich und aufeinander zu: „Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum; materiam autem et motum non tam substantias aut res quam percipientium phaenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia."[106] Was den jungen Goethe von Leibniz fundamental unterscheidet, ist allein noch, daß bei Goethe die Körperwelt durchaus auf die Welt der Seelen wirkt. Daraus ergibt sich erst die Spontaneität der Expansionen, die Harmonie als augenblickliches Gefühl. Aber der hermetische Gedanke der Korrespondenz von Makrokosmos und Mikrokosmos ist dann wieder bei Leibniz wie beim jungen Goethe gleichermaßen bewahrt. Wo Leibniz von der „harmonia percipientium cum caeteris percipientibus" spricht, faßt Goethe seine sensualistische Überzeugung in den Satz „Das Gefühl ist die Harmonie und vice versa". Auch Bewußtsein und Streben haben beim jungen Goethe ihre Entsprechung. Das „Sentiren" scheint ein Nachhall der Leibnizischen „Perceptionen" zu sein; der „verstandenste Ausdruck" des Falkonet-Aufsatzes, der über die Eindrücke aller Menschen hinausgeht und den Künstler zu seinem Werk inspiriert, scheint auf die „Apperzeption" hinauszulaufen. Der „nisus", also das Streben, von dem Leibniz ab und zu spricht, findet sich in einem Brief Goethes wieder[107], und die ganze Wanderer-Vorstellung von Goethes Geniezeit dürfte von Leibnizens Begriff mit aus der Taufe gehoben worden sein. Auch der „Wirkungskreis", ja sogar „Konzentration" und „Expansion" finden sich in der Leibnizischen Philosophie wieder, wenn dort die Monaden „univers concentrés"[108] genannt werden oder der Lebensprozeß – wie schon Boucke[109] festgestellt hat – als das Aufquellen des innersten Lebenskerns der Zentralmo-

nade, als ihre Ausdehnung bis an die Peripherie des Wachstumsvermögens begriffen wird. Was die Erkenntnisbedingungen des Individuums anbelangt, so mußten die verschiedenen „Kombinationen", unter welchen nach Goethes Auffassung jeder Einzelne die Welt erfaßt, ebenfalls an die „miroirs vivants"[110] des großen Philosophen gemahnen. Aber während bei Leibniz die individuell verschiedene Stellung dieser Spiegel logisch aus dem Axiom des *principium identitatis indiscernibilium* hervorging (nach welchem nichts Individuelles einem andern gänzlich gleich sein kann) und also keineswegs die Erkenntnis subjektivierte, wird sie bei Goethe zum eigentlichen Prinzip seines relativistischen Erkenntniszweifels.

Wir können diese Affinität der fortentwickelten Hermetik des jungen Goethe zu leibnizischen Ideen nicht übersehen, und solche Autorität wird zweifellos ihre gewichtige Rolle in der Weltorientierung des jungen Goethe – schon in der Phase des „Konsensus" – gespielt haben. Trotzdem ist darauf zu beharren, daß Leibniz nur eine sekundäre Bestätigung von Gedanken gewesen sein wird, die primär und wesentlich aus der Geisteswelt der Hermetik und Mystik an Goethe herangetragen worden sind. Der Unterschied zwischen dem jungen Goethe und Leibniz ist ja auch deutlich genug. Die Kluft zwischen Goethes mystischem Sensualismus und Leibnizens *clare et distincte intellegere* ist ja so gut wie unüberbrückbar. Die vergleichbaren Begriffe, die übrigbleiben, sind eklektische Bastarde, soweit sie sich nicht deshalb ähneln, weil sie – mit aller unterschiedlichen Weiterentwicklung – bei Leibniz wie bei Goethe aus einer gemeinsamen Quelle, der mystisch-hermetischen, stammen. Übrigens hat das – wenn auch nicht speziell für den jungen Goethe – schon das Buch Dietrich Mahnkes erwiesen.[111]

Wiederum beweist sich, daß uns Goethes Nähe zur Hermetik zu Unrecht befremdet. Diese Nähe gehörte im späteren deutschen 18. Jahrhundert ganz allgemein zur geistigen Zeitstimmung. Auch andere Strömungen dieser Epoche trugen daher die Vorstellungen des jungen Goethe mit. Die sensualistische Erkenntnistheorie Baumgartens etwa, seine berühmte „Ästhetik", dürfte mit Bestimmtheit auch an Goethes Ohr gedrungen sein, zumindest als Hall und Gerücht. Die „cognitio sensitiva" des „Ganzen",[112] des Schönen, des Harmonischen mußte sich gerade als αἴσθησις, als Gegensatz zum geistigen Erkennen, mit dem Empfinden des Göttlichen, das nur noch als Ganzes, als Geist und Schönheit gegenwärtig war, sehr auffällig berühren. Auch die jüngsten kunsttheoretischen Begriffe der Zeit haben Goethes Privatreligion ohne Zweifel bestärkt. Die Inspiration der großen Künstler, besonders der Dichter, war längst vor Goethe schon säkularisiert. Pseudo-Longinos, in seiner Schrift περὶ ὕψους, hatte sie dem 18. Jahrhundert wieder geläufig gemacht. Vor allem kam der Geniebegriff Goethes Vorstellung des Kraft und Erkenntnis vereinenden „Herzens" entgegen. Schon in den *Ephemeriden* verquickt Goethe daher die ästhetische mit der hermetischen Vorstellung, wenn er an jener Stelle über Reynolds Akademierede anfügt: „Er dringt besonders auf die Correcktion, und auf das Gefühl der Idealischen

stillen Größe. Er hat recht. Genies werden dadurch unendlich erhaben, und kleine Geister wenigstens etwas; die sonst, wenn sie mit einem Feuer, das sie nicht haben, ihre Manier beleben wollen, dem Hanswurst gleich sind, der die leichten Sprünge einer Seiltänzerinn mit übelm Success nachäfft."[113] Denn dieses „Feuer" ist ja als ein „belebendes" doch wohl identisch mit dem Lebensfeuer aus dem Brief an Trapp, der ein knappes halbes Jahr später geschrieben wurde: „Der Himmels Arzt hat das Feuer des Lebens in meinem Körper wieder gestärckt, Und Muth und Freude sind wieder da."[114] Wir werden darauf noch mit genaueren Nachweisen zurückkommen.

So mündet die Auseinandersetzung des jungen Goethe mit der hermetischen Tradition auch inhaltlich in die großen zeitgenössischen Tendenzen ein. Sie hat nicht nur ihre Affinität zur religiösen Popularphilosophie der Logen, zur „Privatreligion" eines Johann Salomo Semler, zum Synthesestreben der spätempiristischen Naturwissenschaft. Sondern sie begegnet auch dem dynamischen Kosmos der Leibnizischen Philosophie, dem Sensualismus Baumgartens, dem Naturenthusiasmus Rousseaus, dem Geniebegriff Youngs, dem immanenten Gottesbegriff Herders. Die bisherige Forschung hat sich von allen diesen inhaltlichen Berührungen verleiten lassen, jeweils direkte Einflüsse anzunehmen, wo allenfalls Anregungen und Bestärkungen konstatiert werden dürfen. Folge davon war eine übertriebene Vorstellung von Goethes Bildungswissen und geistigem Überblick – gerade für eine Epoche, wo Goethe solcher Vielwisserei mit entschiedener Ablehnung gegenüberstand. So las man bei Agnes Bartscherer beispielsweise von dem „jungen Poeten, der über ein geradezu enzyklopädisches Wissen verfügt haben muß".[115] Hellmuth Sudheimers Buch über den *Geniebegriff des jungen Goethe* schwoll von Parallelen aller Art auf über fünfhundert Seiten an.[116] Für dieses Mißverständnis des jungen Goethe gibt es nur die Erklärung, daß man die Elemente, die in den hermetischen Traditionen zusammengeflossen oder von ihr befruchtet worden waren und die der junge Dichter sich hier aneignete, ohne ihr „geistiges Band" wahrnahm. Kommen wir von der Hermetik her, so vereinfachen sich die Dinge. Wir vermögen dann auch erst abzuschätzen, mit welchem speziellen Interesse und unter welchem Aspekt Goethe die vielfältigen geistigen Anregungen der Literatur- und Zeitgeschichte rezipierte – wichtiger noch: in welche Weltorientierung sie amalgamiert wurden und wo sie dort ihren Platz fanden.

B. Die „Privatreligion" des jungen Goethe

1. *Das wirkende Leben*

Wir haben mit den hermetischen Traditionen des deutschen 18. Jahrhunderts nun das Material, mit dem Luzifer-Mythos das begriffliche Gerüst und mit der Nichtchristlichkeit und dem „empfindenden" Subjektivismus Goethes den Filter von Goethes jugendlicher *Privatreligion* vor Augen. Erst jetzt können wir versuchen, den philosophischen Horizont des jungen Goethe auch nach seiner inhaltlichen Seite zu bestimmen, indem wir die Quellen darauf befragen, wie weit sich in ihnen bei allem Schweigen und aller individuellen Selbstgenügsamkeit doch die ins Nichtchristliche verwandelten bzw. verallgemeinerten Positionen der christlichen Hermetik eines Samuel Richter oder Friedrich Christoph Oetinger als eine konsequente Weltorientierung und als ein in sich schlüssiges Verweisungsganzes durchsetzen und uns sichtbar werden. Im Bild zu bleiben: wir werden versuchen, das Gerüst mit dem Flickenteppich zu beziehen, der sich uns aus den *disiecti membra poetae* von Goethes jugendlicher und so streng für sich behaltener Philosophie ergeben muß.

Wir haben bereits gesehen, was sich von den Grundlagen der christlichen Hermetik, vom Leben Gottes, bei Goethe nicht mehr wiederfinden kann. Der transzendente anthropomorphe Gott ist abgetan. So wird nun als oberste Vorstellung das „Ganze" konzipiert, so wie dieses – dem Sinnenschein nach begreiflich, dem Wesen nach unbegreiflich – dem Individuum gegenübersteht. Mit diesem Begriff geht der junge Goethe mehrfach um. Im Lavater-Pfenninger-Brief vom April 1774 – wir erinnern uns – heißt ja das relativistische Hauptdogma: „Im einzelnen sentirst du kräfftig und herrlich, das Ganze ging in euern Kopf so wenig als in meinen."[117] Dieses Ganze ist also da, auch wenn sein gesamtes Wesen die Erkenntniskräfte des Individuums übersteigt. Entsprechend beruft sich auch ein Brief aus dem Jahre 1775, an den Grafen Stolberg, auf das Ganze, auf den „herrlich unendlich heiligen Ozean unsers Vaters [,] des unergreiflichen aber des berührlichen".[118] Das entspricht genau dem, was wir bereits deduziert haben: das allgemeine Leben der Schöpfung umgreift und überragt zwar die individuelle Fassungskraft, tritt dem Individuum aber sinnlich gegenüber.

Doch nun fordert der hermetische Lebensbegriff gleich seine Analogien ein. Wie Gott im All ein Ganzes tätiger Wirksamkeit ist, so ist auch das Individuum in Analogie dazu ein Ganzes – eine kleine, aber in sich geschlossene Welt. Das folgt aus dem Geschöpfcharakter des Individuums. Denn darin besteht ja das Wesen der Schöpfung: das Leben Gottes ist ein schöpferisches in dem Sinne, daß es sich unaufhörlich vervielfachen, manifestieren, spiegeln will. Auch im Geschöpf muß sich daher – insofern es belebt ist – diese dem Leben Gottes zugehörige Bestimmung, ein Ganzes zu sein, ab-

spiegeln. Luzifer hatte entsprechend als das erste Abbild Gottes seine eigene Welt, in der er das – nunmehr von seiner eigenen Geschöpfsart latent schon bedrohte – allgemeine Leben in Vertretung Gottes eine ganze Weile lang schöpferisch fortbildete. Er war erst insofern ein vollständiges Abbild Gottes, als er die Ganzheit Gottes aus eigener Machtfülle in den Engeln multiplizierte. Und doch ist er eingeschränkt durch seine Abhängigkeit (und die aller weiteren Geschöpfe) von der prägenden, prototypischen Lebenskraft Gottes, eine Einschränkung, die dann sogleich gegen jede von allem Eigenleben *per definitionem* prätendierte Freiheit und Willenssouveränität stoßen muß. Wir erkannten ja als den entscheidenden Punkt in Goethes umgedeutetem Luzifer-Mythos, daß Luzifer „unbedingt aber begrenzt" ist, so daß der Gang seines Willens – als das zweite, schon nachhergekommene Schöpfungswollen – gegen den Gang des ersten und ursprünglichen Wollens und Lebens – sobald sich die Willensrichtungen unterscheiden – überquer und überkreuz gehen muß. Das Individuum stellt sich gegen das Ganze, auch in sich selbst. Für Goethe ist das aber nicht nur Luzifers Schicksal, sondern das jedes Geschöpfs. Das Geschöpf kann dem Bild Gottes in ihm oder aber seinem individuellen luziferischen Eigenwillen folgen. Deshalb wiederholt sich in Goethes Luzifer-Mythos Luzifers Fall ja nicht nur bei Adam, sondern im weiteren unaufhörlich als ewiges Lebensgesetz. Und so ist bei Goethe auch das menschliche Individuum als eine Manifestation des göttlichen Lebens ein Eigenes und Ganzes, als individuelles Geschöpf dagegen nicht mehr das unendliche Ganze Gottes, sondern gegen alles andere Geschöpf wie auch gegen Gott abgegrenzt.[119] „Nimmt mirs doch nichts an meinem inneren Ganzen", beruhigt sich Goethe über die Anfeindungen seines *Werther* (in einem Brief an Gustchen Stolberg)[120]. Und von literarischer Kritik fordert Goethe, es sei nicht Vollkommenheit im einzelnen zu verlangen, sondern „ein Kopf, daraus es kam, also ein Ganzes und konsistent in sich, wenn der Arbeiter nur einigermaßen Original ist".[121]

Indem wir uns nun erneut auf den Luzifer-Mythos Goethes zurückbesinnen, so ist deutlich, daß auch für den jungen Goethe das „Ganze" nicht die einzige Bestimmung des göttlichen Lebens bleibt. Wir sahen vielmehr, daß er die hermetische Polarität von Konzentration und Expansion mitübernimmt. Entsprechend muß sich nach dem Sturz Luzifers und mit der neuen Schöpfung auch das Ganze des Lebens und in diesem Sinne Gott in dieser Polarität manifestieren. Und das ist auch wirklich der Fall. Die Konzentration bezeugt sich in aller Schöpfung im Individualprinzip, die Expansion in ihrer Körperlichkeit. Gott hat sein Expansum in der Schöpfung. Die Welt hat ihr Konzentrat im Erdball. Und noch immer sind wir nicht am Ende des hermetischen Lebensbegriffs. Das Leben als Wirksamkeit ist nach hermetischer Lehre ein Vermitteltes, eine „Geburt" aus den beiden Polen. Auch dem schließt Goethe sich an. Aus der Expansion und Konzentration des göttlichen Ganzen (aus dem Kosmos der Schöpfung und dem in der Sonne zusammengezogenen Urwillen des göttlichen Fiat) ergibt sich erst das bele-

bende Dritte: der sich allem zuwendende göttliche Lebensgeist, der auch zur Wirkungssphäre jedes Individualgeistes so unabdingbar gehört wie der Schein der Sonne und die Liebe Gottes zur Schöpfung. So finden wir die Vorstellung – und zugleich wieder ihr Analogon im Leben der Geschöpfe – in einem kleinen Gedicht Goethes für den Darmstädter Kreis, aus dem Jahre 1773[122]:

> Nirgends eine Welt von Nichts,
> Nirgend Menschen ohne Lieb,
> Sonne kann nicht ohne Schein
> Mensch nicht ohne Liebe seyn.
> Nichts nichts ist und nichts nichts giebt
> Alles ist und alles liebt.

Der Schein der Sonne und die Liebe des Menschen sind also sich spiegelnde Analogien des wirkenden Lebens, und sie weisen insofern doppelt zurück auf die Grundverfassung alles Lebens. In jedem Ganzen, wo immer sich wirkendes Leben manifestiert, ist das Leben „sphaera activitatis", unaufhörlich tätig, ständig mit der Manifestation seines eigenen Wesens beschäftigt. Nicht weniger als für Oetinger der allmächtige Gott ist also für den jungen Goethe sogar jedes lebendige Wesen ein „ens manifestativum sui".[123] So wie sich dieses Manifestieren und Aus-sich-Herausgehen im Ganzen der Welt am ewigen unverlöschlichen Scheinen der Sonne zeigt, so muß der Mensch es in seiner immer neu aus sich herausgehenden Liebeskraft bezeugen, die letztlich mit seiner Lebenskraft, mit dem individuellen Geist zu wirken und zu bewirken, identisch ist. „So gieb der Natur Opium ein, bete die Sonnenstrahlen weg, daß ein ewig unwürcksamer Winter bleibe", antwortet im *Götz* Elisabeth so herzhaft wie barsch, wenn die fromme Marie Skrupel hat, der Liebe Raum zu geben.[124] Wiederum sehen wir in diesem Zitat die Analogie von Liebe und Sonnenschein, von Leben und Wirksamkeit.

Auf seine Weise bewahrt der junge Goethe also das triadische Schema des hermetischen Lebens. Es findet seine Begründung nicht mehr in einer theosophischen Spekulation, sondern an der sinnlich – „phänomenologisch" – wahrnehmbaren Verfassung des Ganzen und des Einzelnen alles Lebens: das expansive All hat seinen konzentrativen Mittelpunkt in der Sonne, die zugleich zum Urquell wird, der keine Bedürftigkeit des Geschöpflichen kennt, sondern lautere Expansion ist, um diese Welt – der Sonne ureigensten Wirkungskreis – zu beleben. Aber auch das Leben, die eigentliche Vermittlung, das „Dritte", hat seine sinnliche Manifestation: es pulsiert zwischen dem expansiven Licht der Sonne und ihrer die Planeten lenkenden konzentrativen Attraktionskraft; zwischen der dem Expansum sich hingebenden Ausdünstung der Erde und der magnetischen, also selbstischen Begier der Erde, Tau und Regen, aber zuweilen auch ganze Städte, in sich hineinzuschlingen; zwischen dem systolischen Einatmen und dem

diastolischen Ausatmen des Körpers. Es pulsiert also im Licht, im Wasser und in der Luft: den Medien, in welchen das Göttliche zum Geschöpflichen kommt und die „creatio continua", die fortwährende Geburt des geschöpflichen Lebens aus dem individuellen und dem allgemeinen Lebensgeist, den hermetischen *hieros gamos*, die ‚heilige Hochzeit' von „Mark der Erde" und „Herz der Wasser" (so in „Wandrers Sturmlied") vollzieht.

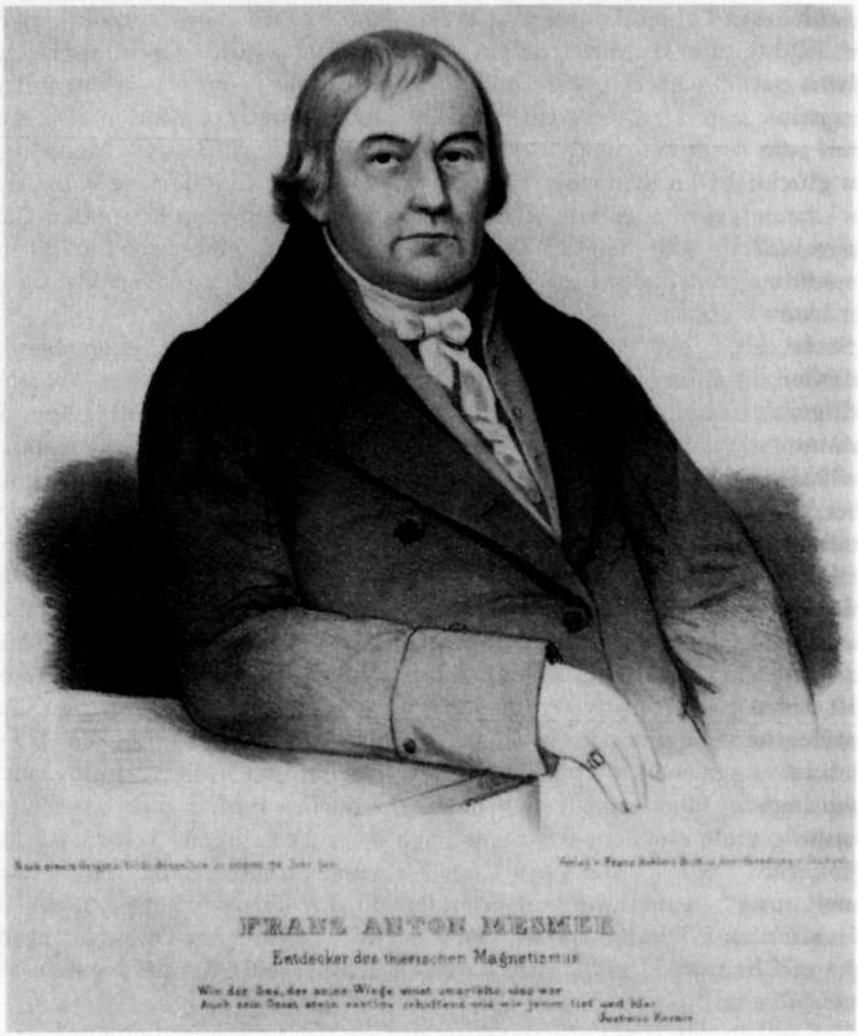
Aber da die göttliche Wirksamkeit beim jungen Goethe nicht mehr nur von oben kommt, sondern als Kraft und Geist in allen Geschöpfen gegenwärtig ist, ergibt sich nun eine Wendung, die der Hermetik gegenüber allerdings so konsequent wie revolutionär ist. Es ergibt sich daraus der Immoralismus des Lebens. Denn das gierige Packen und Ergreifen, das zur göttlichen Lebenskraft mit dazugehört, dieser Gegenpuls zum Sich-Öffnen zur göttlichen Lebenskraft hin – dieses Ergreifen kennt keine Rücksichten von Gut und Böse. Es ist in sich gut u n d böse, weil es nach Goethes Vorstellung aus der eingeborenen Tendenz des individuellen Lebens resultiert, vom Strahl anderen Lebens getroffen aus sich herauszugehen, dann aber doch auch wieder anderes Leben in seine „sphaera activitatis" hineinzuziehen; lebendigen Stoff um des Lebens willen einerseits liebend zu begehren, um der eigenen individuellen Spezifikation willen ihn andrerseits aber auch gegebenenfalls zu zerbrechen und zu töten. Das Leben des Individuums ist also Zuneigung und Zerstörung, Freude und Eigennutz, aber auch Jagd und Gejagtsein – denn jedes Individuum muß sich ja gegenüber der entsprechenden Tendenz anderer Lebewesen schützen und in acht nehmen. Alles lebt und alles liebt zwar – doch alles zerstört mit der magnetisch anziehenden und „packenden" Kraft seines Lebensgeists auch anderes Leben, indem es früher oder später nach allgemeinem Leben lechzt und neuen Stoff mit seinem Eigenwesen prägen möchte. Stoff aber ist nur dasjenige Leben, dem der eigene Geist zuvor genommen sein muß.

Solcherart lernen wir die Natur dann in der Sulzer-Rezension kennen. Sulzer hatte zur Untermauerung seiner ästhetischen Ansichten die Meinung vertreten, daß in der ganzen Schöpfung alles auf angenehme Eindrükke abgestellt scheine. Dagegen führt Goethe nun seine Überzeugungen ins Feld: „Sind die wütenden Stürme, Wasserfluthen, Feuerregen, unterirdische Glut und Tod in allen Elementen nicht eben so wahre Zeugen ihres ewigen Lebens, als die herrlich aufgehende Sonne über volle Weinberge und duftende Orangenhaine?"[125] Und noch einmal rückt er die moralische Indifferenz des Lebens in den Blick, wenn er resümiert: „Was wir von Natur sehn, ist Kraft, die Kraft verschlingt, nichts gegenwärtig alles vorübergehend, tausend Keime zertreten jeden Augenblick tausend gebohren, groß und bedeutend, mannigfaltig ins Unendliche; schön und häßlich, gut und bös, alles mit gleichem Rechte neben einander existierend."[126] Die für uns wesentlichste Aussage dieser pathetischen Sätze liegt in den von Goethe unterdrückten Beistrichen! Das also ist die Natur, die „sich ewig in sich bewegt, ewig neu erschafft"[127], die „ewig gegenwärtiges, ewig würckendes,

nie ruhendes Leben, Drang und Weben" ist.[128] Daß diese immoralistische Vorstellung aber unmittelbar auf die Grundverfassung des menschlichen Lebens zurückverweist, kann uns nicht entgehen, wenn wir in der Sulzer-Rezension von der Natur überdies hören, daß sie ihre Kinder gegen die Übel, „die sie ihnen unablässig bereitet", abhärte, so daß wir denjenigen den glücklichsten Menschen nennen müßten, „der der stärkste wäre, dem Übel zu entgegnen, es von sich zu weisen, und ihm zum Trutz den Gang seines Willens zu gehen".[129] Das ist auch eine Anspielung auf Luzifer und das seitherige Schicksal jedes Geschöpfs innerhalb der zwieschlächtig gewordenen Natur.

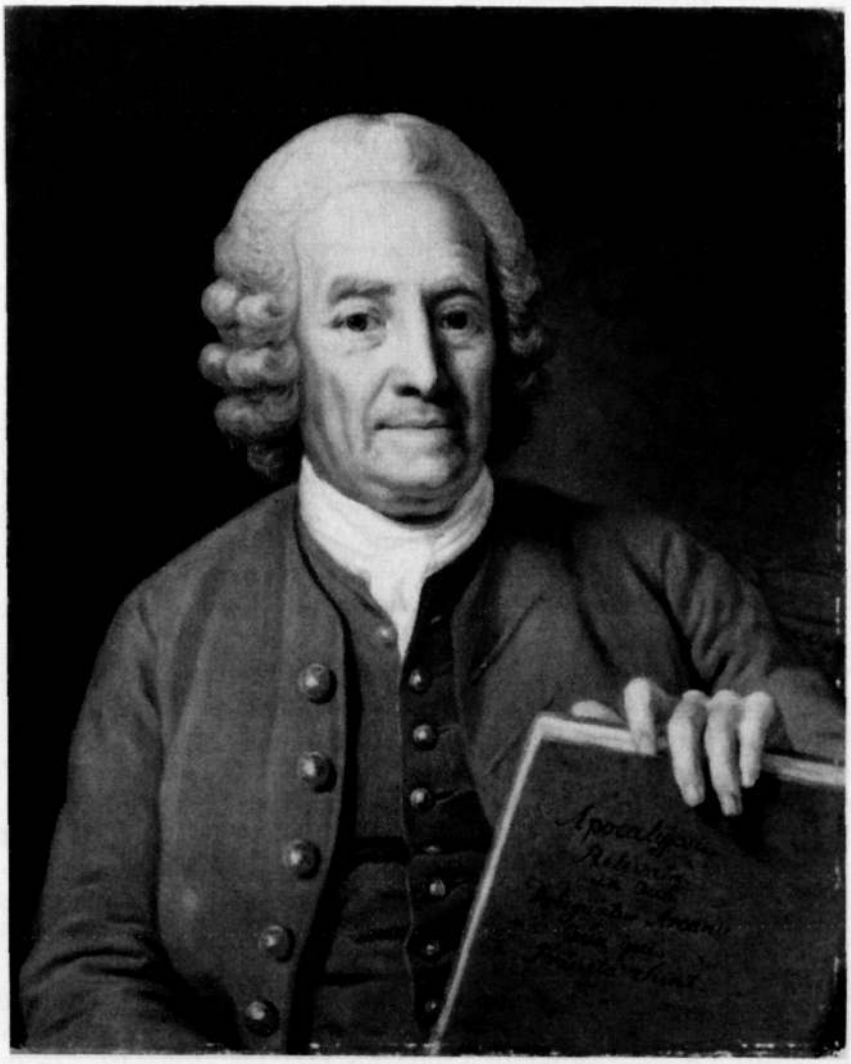
So ist das Leben vom Größten bis ins Kleinste, in allen seinen Manifestationen, in allen Individualitäten, analogen Wesens und daher von überwältigender Einheitlichkeit. Es ruht in seinem Ganzen, in „Gott". Aber das Zusammenleben der aus diesem Ursprung entsprossenen Lebensindividualitäten ist ein ewiger Kampf aller gegen alle, und zugleich in magnetischer Wirksamkeit alles Geschöpflichen auf alles Geschöpfliche ein ewiger Zusammenhalt, ein ewiges Lieben. Jedes Individuum strebt hungrig nach Stärkung seiner Kraft, nach Ausdehnung seiner Wirkungssphäre, nach mehr Leben, nach Annäherung seiner begrenzten Individualität an das unendliche Ganze. Und das kann nicht geschehen ohne die Vernichtung des Schwächeren, das als Form zerstört wird, als Kraft aber in die Lebenskraft des stärkeren Individuums aufgenommen wird. Man sollte beim jungen Goethe aber nicht zu rasch von *Selbsterhaltungstrieb* sprechen. Dieser Trieb ist einem weit wichtigeren untergeordnet. Auch die Nahrungssuche entspringt im Horizont dieser vom Hermetischen herkommenden Weltanschauung vielmehr dem Bestreben, sich selbst, das eigene Wesen zu „manifestieren". Selbst die physische Nahrungsaufnahme ist magnetische „Aneignung", Aufnahme von Fremdem in das körperliche Analogon des individuellen Wirkungskreises. Sie dient wachstümlicher Offenbarung des eigenen Charakters, prägt formbaren Stoff mit dem Stempel eigenen Wesens.

Daß wir in den uns vorliegenden Quellen das, was wir ziemlich klar am Ganzen von Goethes Lebensauffassung ablesen konnten, nur in wenigen Belegstellen finden, wenn wir nach der Analogie im *physischen* Leben Ausschau halten, das hat seinen leicht einsehbaren Grund. Der physische Bereich des Lebens steht nämlich, als der mit der allgemeinen Natur „phänomenologisch" vor Augen liegende, jenseits des zu Konstatierenden. Um den *Menschen* geht es dem jungen Goethe vor allem. Die Natur ist das schon Bekannte. Aber das braucht uns wenig zu bekümmern. Denn die Analogien, die wir für den Bereich des physischen Lebens vermissen, liefern uns mit ihrem Ausgangspunkt jene Vergleiche, die das Modell des Lebens gerade vom physischen Bereich auf andere, erst noch klärungsbedürftige Bereiche übertragen. Darunter haben wir das Gefühlsleben, das religiöse Leben und das Leben der Künstler zu verstehen – die Analogien des see-



Franz Anton Mesmer (1733–1815)
Lithographie nach einer Zeichnung aus dem Jahre 1809, Künstler unbekannt,
Österreichische Nationalbibliothek Wien

Mesmer, der Praktiker der Magnetkuren und der Theoretiker des „tierischen Magnetismus", verhilft den hermetischen Traditionen zwischen 1778 und 1784 zu den glänzendsten Triumphen, die ihnen im Zeitalter der Aufklärung vergönnt sind: durch seine Pariser Erfolge, denen weniger die „Königliche Kommission" mit ihrem wissenschaftlichen Anathema als erst die Revolutionswirren ein Ende machten. So kurz dieser mondäne Erfolg Mesmers in der Aufklärungszeit war, so lange wirkten seine Ideen in der deutschen Romantik nach. Ihr überbrachte 1814 der Berliner Arzt Karl Christian Wolfart die Manuskripte des in zwanzigjähriger Einsamkeit alt und legendär gewordenen Magus vom Bodensee – und pflanzte damit auch den hermetischen Traditionen ein neues Leben.



Emanuel Swedenborg (1688–1772)
Gemälde von Per Krafft d. Ä., Svenska Porträttarkivet Stockholm

Schwedischer Bergbauingenieur, Naturforscher und Visionär. Teilweise schon in seinen naturphilosophischen Schriften griff Swedenborg hermetische Vorstellungen auf, etwa die Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie, die Korrespondenz von göttlichen, geistigen und natürlichen Dingen, den Gedanken von der „signatura rerum", vom allesbelebenden göttlichen Influx, vom zweifachen, Liebe und Erkenntnis bewirkenden göttlichen Leben. Die späteren Visionen bauten auf dieses Weltbild auf, drängten es mit ihren Geisterlehren und Jenseitsberichten aber zugleich in den Hintergrund des zeitgenössischen Interesses an Swedenborgs Gestalt.

lischen Lebens der Menschen also. Ihnen wollen wir uns nun der Reihe nach zuwenden.

Der Bereich des Gefühlslebens

Schon das frühe Straßburger Romanfragment gibt uns einen dieser Vergleiche an die Hand, die ein Doppelgesicht zeigen und insofern zwei Lebensbereiche erhellen. Wir meinen jene schon mehrfach zitierte Stelle, wo die Liebe mit dem Leben und dem Atmen in Analogie gesetzt wird, wo also die Pulsvorstellung auftritt. Es geht von vornherein um die „Empfindungen", also um den Gefühlsbereich. „Unsere Empfindungen liegen tiefer", meint Arianne, „als dass man sie mit einer superficiellen Erkänntniss, so kavalierement durch Stolz und Eigennutz erklären könnte. Es ist mit der Liebe wie mit dem Leben, wie mit dem Athemhohlen. Freylich ziehe ich die Lufft in mich; willst du das auch Eigennutz nennen? Aber ich hauche sie wieder aus, und sage mir, wenn du in der Frühlingssonne sitzest, und für Wonne dein Busen stärcker athmet, ist das Hauchen nicht eine grössere Wonne als das Athemholen, denn das ist Mühe, iens ist Ruhe; und wenn uns die Entzückung manchmal aus voller Brust die Frühlingslufft einziehen macht, so ist es doch nur um sie von ganzen Herzen wieder ausgeben zu dürffen. Und ebenso ist's mit der Liebe, und ihr meynt leben und nicht leben wäre eins."[130] Hier wird die Liebe – wie das Leben und das Atemholen – als eine bloße Wirksamkeit der Natur aufgefaßt, und als solche Wirksamkeit ist sie dem Moralisieren entzogen. Das entspricht also dem, was wir bereits dargelegt haben: dem Immoralismus des Lebens.

Aber der zitierte Passus führt noch weiter, und wiederum muß uns jede der beiden Seiten des Vergleichs für sich selbst interessieren: „O meine Freundinn, was nicht lebt hat keine anziehende Krafft, es fliesst keine Atmosphäre von ihm aus deren Wirbel uns hinreissen könnten."[131] Der Vergleich macht zunächst erneut eine Aussage über die physische Natur: alles Lebendige hat demzufolge eine auf andere Wesen gerichtete anziehende Kraft. Es hat mit dieser magnetisch anziehenden „Atmosphäre" einen Wirkungskreis, in welchem offenbar die anziehende Kraft sich mit einer „hingerissenen" Kraft anderer Wesen begegnet und solcherart Wirbel bildet. Das ist eine sehr ausgebildete Vorstellung, und wir fragen uns, wie Goethe zu ihr kam. Die Antwort ist leicht gegeben: was Goethe dem Lebendigen hier zuspricht, ist hermetisches Gut. Schon Andreas Bruno Wachsmuth hat zur Erläuterung der Stelle auf die ‚Magia naturalis' hingewiesen: „Diesen Begriff der Atmosphäre verdankte Goethe der Magie. Nach [Johann Conrad] Dippel ist die Atmosphäre ‚das unmittelbare Wohnhaus des seelischen und tierischen Lebens'. Sie besteht aus den ‚allersubtilsten Ausflüssen', die sich ‚ohne Unterlaß im Circul herumdrehen' um das lebendige Geschöpf. Durch die Atmosphäre teilt es der Umwelt ‚die angeborenen Kräfte' mit

und tritt in Sympathie oder Antipathie mit ihr in Verbindung".[132] Individuelles Leben pulsiert zwischen Ausfließen und Anziehen. Wir wissen längst aus Samuel Richters *Theo-Philosophia*, daß etwa die Erde Dünste aussendet und Regen wieder an sich zieht. Die Analogien des Lebens machen damit aber unvermeidlich, daß sich auch bei allen anderen lebendigen Körpern Vergleichbares feststellen lassen muß. In der *Irdischen und himmlischen Philosophie* referiert Oetinger Swedenborgs Lehre, daß „das Größte und Kleinste in der Welt" aus einer „Bewegung in sich selbst und wieder aus sich selbst" lebe. Diese „wirbelförmige Bewegung entsteht von der bewegenden Kraft im Centro".[133] Die Stelle aus dem Straßburger Romanfragment gibt also nur die Lebensbegriffe wieder, die unter den zeitgenössischen Hermetikern gang und gäbe waren.

Mit diesen Begriffen für das physische Leben begreift der junge Goethe nun aber auch die Liebe. Man bedenke, was damit an Voraussetzungen physischer Art ins Seelische übertragen wird! Auch das liebende Leben konstituiert sich entsprechend aus einer Richtung aus sich heraus und in sich hinein. Goethe erklärt sich daraus die Wirkung des „Hingerissenseins". So wie die Erde Dünste aussendet, die sie, von oben mit Licht befrachtet, wieder an sich zieht, so sendet also analog die Seele Schwingungen aus, die sympathetisch erwidert werden. „Was mir nicht antwortet damit rede ich nicht", beschließt Arianne ja auch seine Philosophie.[134] Die „Wirbel", die „hinreissen", sind in der Liebe also die sich vereinigenden Sympathien; der physischen „Atmosphäre" dürfte dann auf der seelischen Ebene der Reiz entsprechen, den ein Wesen um sich verbreitet, der es „anziehend" macht.

Freilich muß sogleich die Frage entstehen, ob wir es hier nicht bloß mit einem illustrativen Bild zu tun haben. Dem steht der ausdrückliche Analogiecharakter der Stelle entgegen. Aber wir können gleichwohl prüfen, ob sich die Analogien des Romanfragments an anderem Ort wiederholen. Und das tun sie allerdings. Die Vorstellung von der sympathetischen Anziehungskraft jedes Lebensgeistes in seiner „Atmosphäre" etwa finden wir in vielfältiger Variation auf der ganzen Breite zwischen obsolet gewordenem Aberglauben der magischen Tradition und einer Empfindungsphilosophie, die das, was uns als bloße metaphorische oder illustrative Ausdrucksweise anmuten will, „phänomenologisch" wörtlich nimmt. Poetisch gemeint ist die Vorstellung sicher nur, wenn Goethes Mahomet sinnt: „Das Laster zieht das Unglück an sich, wie die Kröte den Gifft, wenn Tugend unter eben dem Himmel gleich einem heilsamen Amulet die gesundeste Atmosphäre um uns erhält."[135] Kröte und Amulett, hier die sehr poetischen Analogien der physischen Welt, beweisen uns, daß auch die Anziehungskraft von Laster und Tugend hier nicht den eigenen Auffassungen Goethes zu entspringen braucht. Ähnlich klingt eine Stelle aus der *Geschichte Gottfriedens*, wenn Weislingen vor dem Bamberger Palast ahnungsvoll zu sich sagt: „Tohr – Hier liegt dein Feind, und die Reinste Himmelslufft würde zur beklemmen-

den Atmosphäre um dich her."[136] Auch wenn es von Christus im *Ewigen Juden* heißt[137]:

> Er fühlt in vollem Himmels Flug
> der irdschen Atmosphäre Zug

– ist die Vorstellung der Anziehungskraft des Lebendigen – hier übrigens auf die ganze physische Welt bezogen – eine poetische Freiheit. Wir haben es in allen Fällen mit dem Lokalkolorit von Dichtungen zu tun und sollten uns hüten, daraus Belege für Goethes eigene Überzeugungen zu drechseln. Aber anders ist es doch, wenn wir ganz gleichläufige Vorstellungen in Briefen und Rezensionen wiederkehren sehen. In der Besprechung der Gedichte eines polnischen Juden beispielsweise wird von einem Mädchen geschwärmt, „deren stets liebwürkende Seele jedes Herz unwiderstehlich an sich reißt".[138] Das „liebwürkend" steht zu nahe bei den Theoremen vom wirkenden Leben und der anziehenden Liebeskraft des Lebendigen, als daß wir hier nicht bedenklich werden müßten. Auch im *Werther* bedient sich Goethe der Vorstellung sympathetischer Anziehungskraft mit eigentümlicher „phänomenologischer" Unbestimmtheit, wenn er Werther seine Verfallenheit an Lotte ausdrücken läßt: „Ich bin zu nah in der Atmosphäre, Zuck! so bin ich dort."[139] Vielleicht ertappen wir den jungen Goethe dort am eindeutigsten über einer wirklichen Analogie von physischem und psychischem Lebensbereich, wo gar nicht mehr von Liebe die Rede ist. In einem Brief an den Straßburger Freund Röderer glaubt er einer ausdrücklichen Versicherung seiner fortgesetzten Teilnahme an den Lebenszeichen der ehemaligen Kommilitonen überhoben zu sein, „da Ihnen bekandt ist, wie sehr ich d a Anteil nehmen m u s s, wo ich Geist und Bewegung fühle".[140] An diesen Worten ist mehreres interessant. Zunächst das Beieinander von „Geist" und „Bewegung": es sind Begriffe, die so analog zusammengehörig erscheinen wie „Leben" und „Wirbel". Für die Analogie spricht auch, daß Goethe Geist und Bewegung „fühlt". Am stärksten aber verweist auf den hermetischen Lebensbegriff die Vorstellung von der Anziehungskraft: Goethe m u s s Anteil nehmen, es „reißt" ihn gewissermaßen „hin" zu Geist und Bewegung des Straßburger Kreises. Und noch ein letztes läßt aufhorchen: Goethe setzt Prämisse und Folge als „bekandt" voraus. Vergessen wir nicht, daß er in Straßburg laut *Dichtung und Wahrheit* wegen seiner medizinischen „Überkenntnisse" Ansehen erworben hatte. Sollten zu diesen Überkenntnissen auch Analogien der obigen Art gezählt haben?

Für diese Erwägung liefert uns der Röderer-Brief gleich noch einmal Anlaß. Denn wir finden in ihm einen zweiten Vergleich des seelischen mit dem physischen Leben, der fast ebenso aufschlußreich ist wie der erste aus dem Romanfragment. Goethe schreibt: „Es freut mich dass mein Reden unter Ihnen mit ἐξουσία gesalbt war, und dass der Geist alles des was lebt, meine Worte zum fruchtbaaren Regen geschickt hat, lechzenden Pflanzen Munterkeit und Elasticität zu erneuern."[141] Was die physische Seite des

Vergleichs anlangt, so ist hier alles klar. Bemerkenswert erscheint allenfalls, wie ausdrücklich Regen und allgemeiner Lebensgeist aufeinander bezogen werden. Kein Zweifel kann uns mehr bleiben, daß Goethe auch diesen Teil der hermetischen Naturanschauungen übernommen hat. In welche Perspektive rückt Goethe mit seinen Worten aber die zurückliegende Straßburger Philosophenrolle? So wie er kurz zuvor in demselben Brief den Kreis der Straßburger Freunde mit einer anziehenden Atmosphäre von Geist und Leben verglichen hatte, so vergleicht er sich selbst nun mit dem Regen, den der Lebensgeist nach hermetischer Lehre mit Licht gefüllt hat und der von der magnetischen Kraft der Erde angezogen wird, um diese fruchtbar und ihre Pflanzen von neuem frisch zu machen. Die hermetische Analogie wird also unmittelbar fortgeführt, und das ist nicht nur für diese Briefstelle wichtig. Ganz allgemein setzt der junge Goethe auch eine seelische Wirksamkeit des Lebensgeists an, wozu dieser sich der verschiedensten Medien bedienen kann, also auch etwa der „Reden" des Straßburger Goethe. Ob nicht sogar das griechische Wort ἐξουσία selbst schon – in der Bedeutung von ‚Überfluß' – auf diesen allgemeinen Lebensgeist, „von" dem hier mitgeteilt wurde, anspielen soll?

Von diesem allgemeinen Geist des Lebens – von seinem polaren Gegensatz zur eigenen irdischen Individualität, die des Göttlichen immer wieder bedarf – handeln die uns vorliegenden Quellen immer wieder. Der Gräfin Stolberg schreibt Goethe 1775 über ihren in der Schweiz reisenden Bruder: „Friz, meine Liebe, ist nun im Wolckenbade und der gute Geist der um uns alle schwebt, wird ihm gelinden Balsam in die Seele giessen."[142] Auch hier spielt wieder die hermetische Vorstellung vom Wasser als dem Vermittler und Behältnis des Lebensgeistes mit. Und im gleichen Jahr schreibt Goethe an Klopstock: „Ich bin noch ziemlich in dem Zustande in dem Sie mich verlassen haben, nur dass es manchmal schlimmer wird, und dann von oben herab wieder ein Tau Tropfe des Universaal Balsams fällt, der alles wieder gut macht."[143] Das alte hermetische Bild vom Tau, der auch hier weiterhin den belebenden göttlichen Geist enthält und symbolisiert.

Was Goethe mit der Vorstellung des allgemeinen Geists und seinem Tau oder Regen aber an philosophischen Überzeugungen verbindet, enthüllt sich uns erst, wenn wir zur seelischen Analogie von *Expansion und Konzentration* übergehen. Denn wir haben bisher wohl schon die Analogie zum „Wirbel" kennengelernt, aber doch noch nicht die beiden voneinander isolierten Richtungen. Wir könnten nun auch Expansion und Konzentration des Seelenlebens sofort von einem Vergleich herleiten, von einem Zitat, in welchem seelisches und physisches Leben zueinander in Analogie gesetzt werden. Aber statt dessen wollen wir uns zunächst zwei Stellen vor Augen führen, wo Goethe uns „phänomenologisch", nämlich sozusagen von einem Beobachter seiner selbst zu dem psychischen Analogon der beiden hermetischen Grundbegriffe führt. „Das letztemal daß ich sie sah, hatt ich nicht mehr Sinnen als ein Trunckener. Oder vielmehr kann ich sagen ich

fühlte in dem Augenblick wie's den Heiligen bey himmlischen Erscheinungen seyn mag. Alle Sinne stärcker, höher, vollkommner, und doch den Gebrauch von keinem."[144] So beschreibt in der *Geschichte Gottfriedens* Franz seine Begegnung mit Adelheid von Walldorf. Und so stellt sich der junge Goethe also „phänomenologisch" die seelische Expansion vor. Was bewirkt sie dann aber? „Trunkenheit" und Erfahrung „himmlischer Erscheinungen" – das sind hier Umschreibungen der Ekstase, besser noch: der göttlichen Freude. In ihr haben wir damit den einen der seelischen Pole zu sehen, die Expansion. Aber Franz gibt uns auch den komplementären Begriff, wenn er, magnetisch festgehalten von dem stärkeren Lebensgeist Adelheids, bekennt: „Aber um dich Adelheid ist eine Atmosphäre von Leben, Muth, thätiges Glück."[145] Nun ist Adelheid eindeutig das Gegenteil von Ekstase, von himmlischer Freude, von Expansion. Wenn in ihrem Wirkungskreis also „Mut" die Devise ist, so dürfen wir darin den Gegenbegriff zur Freude, den Pol der Konzentration im Gegensatz zum Pol der Expansion begreifen.

Tatsächlich bestätigen uns die Quellen mehrfach und ausdrücklich diese seelische Polarität von Freude und Mut als die psychischen Korrespondenzen im philosophischen Modell von Expansion und Konzentration. Schon dort, wo wir Goethes Übernahme des hermetischen Archäus-Begriffs chronologisch zuerst beobachten, finden wir diese Benennungen: „Der Himmels Arzt hat das Feuer des Lebens in meinem Körper wieder gestärckt, und Muth und Freude sind wieder da."[146] Was hier in einen Brief der Straßburger Zeit findet, spielt dann auch unübersehbar in die Straßburger Lyrik hinein, und man hat die hermetischen Vorstellungen dort wohl nur deshalb nie näher angesehen, weil sie zur poetischen Bildlichkeit gerechnet wurden und die grundierenden hermetischen Anschauungen nicht bekannt waren. Das berühmte Gedicht *Willkommen und Abschied* besteht aus vier Strophen, von denen jeweils zwei den Polen der Konzentration und der Expansion zuzuordnen sind, dem „Mut" und der „Freude". Vergegenwärtigen wir uns hier nur die beiden mittleren Strophen, wo die Gegensätze aufeinander stoßen, vielmehr sich ablösen[147]:

Der Mond von einem Wolkenhügel,
Sah schläfrig aus dem Duft hervor;
Die Winde schwangen leise Flügel,
Umsausten schauerlich mein Ohr;
Die Nacht schuf tausend Ungeheuer –
Doch tausendfacher war mein Muth;
In meinen Adern welches Feuer!
In meinem Herzen welche Gluth!

Dich sah ich, und die milde Freude
Floß von dem süßen Blick auf mich.
Ganz war mein Herz an deiner Seite,
Und ieder Atemzug für dich.

Ein rosen farbes Frühlings Wetter
Umgab das liebliche Gesicht,
Und Zärtlichkeit für mich – Ihr Götter!
Ich hofft' es, ich verdient' es nicht!

Wir könnten noch auf die Schlußstrophe hinweisen, wo die konzentrative Richtung besonders gut zum Ausdruck kommt (interpretierende Sperrung!):

Doch ach! schon mit der Morgensonne
V e r e n g t der Abschied mir das Herz [...]

– aber schon ohnehin ist klar, daß die eine der zitierten Strophen das Herz in seiner ichhaften Konzentration darstellen will, die andere aber das expansive, freudige Liebesgefühl unter dem belebenden Blick der Geliebten. Um Enge und Weite des Herzens, um Selbstigkeit und Entselbstigung geht es in diesem Liebesgedicht, das damit zugleich ein Gedicht auf die hermetisch gedeutete menschliche Liebe ist.

Noch in einem weiteren der Straßburger Gedichte, im berühmtesten, fußt Goethes Bildlichkeit auf den hermetischen Vorstellungen. Gemeint sind die Schlußverse des *Mayfest*. Sie klingen ganz spontan und unreflektiert. Nie hat man etwas anderes in ihnen gesucht als einen bildlichen Ausdruck, ein naheliegendes poetisches Äquivalent für den von der Frühlingspracht hochgestimmten Liebesjubel einer jugendlichen Seele. Aber auch diese Verse folgen den hermetischen Begriffen, der hermetischen Deutung des Lebens[148]:

So liebt die Lerche
Gesang und Luft,
Und Morgenblumen
Den Himmels Duft,

Wie ich dich liebe
Mit warmem Blut,
Die du mir Jugend
Und Freud und Muth

Zu neuen Liedern
Und Tänzen giebst!
Sey ewig glücklich
Wie du mich liebst!

Wiederum stellt sich das Begriffspaar von „Freude" und „Mut" ein. Darüber hinaus haben wir eine unverkennbare Analogiebildung („so ... wie"!) vor uns. Und was sagt das Gedicht in seinem ekstatischen Jubel dann ganz präzise aus? Daß alles Lebendige von einem belebenden Göttlichen lebt, heiße dieses Luft, Himmelsduft oder Geliebte. Und daß alles Lebendige sein Leben wirkend manifestiert: in der Frühlingsblüte, im Gesang, im Lied, im Tanz, in der Liebe. Unter dieser ganzen holden Polyphonie vielfäl-

tiger Lebenslust geht der *cantus firmus* des Samuel Richter: „Auf solche Art ist ein bewegendes Leben gebohren, welches über und unter und neben sich gantz freudenreich ausdringet."[149]

Und noch an einer dritten Stelle begegnet uns Goethes Begriffspaar in einem Gedicht, wobei es sogar als Polarität des Lebens ausdrücklich gekennzeichnet ist. In einer der etwas sentimentalen Darmstädter Poesien, die vor der Abreise nach Wetzlar entstanden sind, finden wir die Verse:[150]

> Allgegenwärt'ge Liebe!
> Durchglühst mich,
> [...]
> Hast mir gegossen
> in's frühwelckende Herz
> doppeltes Leben,
> Freude zu leben
> und Muth.

Zu zweifeln, daß hier mit dem „doppelten Leben" der zwischen den Polen der Konzentration und Expansion wechselnde Puls des Lebens gemeint ist, fällt schwer: eben weil diese Stelle nicht allein steht, sondern mit „Freude" und „Mut" bereits die dritte Bestätigung eines offenbar feststehenden Begriffspaares darstellt.

Aber nicht nur in den inneren Bewegungen der Seele manifestiert sich das Leben in Expansion und Konzentration. Auch der äußere Wirkungskreis des Menschen bezeugt deutlich die hermetische Grundverfassung alles Lebens. So wie das Herz mit Systole und Diastole den menschlichen Körper belebt, so wie das Leben der Seele in Konzentration und Expansion, in Mut und Freude fühlt und liebt, so prägen sich die Polaritäten auch in der äußeren dem Menschen zugehörigen Welt und ihren Naturgesetzlichkeiten aus. Dies erschließt sich dem Betrachter unschwer aus Goethes Gedicht *Der Wanderer*. Denn es baut geradezu auf, es gründet auf einem ‚Modell' des einfachen Lebens, das von einem Hinzutretenden kommentiert wird. So bieten sich Analogien aus dem Kommentar, Deutungen aus der Staffage an. Gleich zu Beginn des Gedichts führt uns ein handgreifliches Paradox auf den hermetischen Sinn alles Vorgeführten hin[151]:

> Glühend webst du über deinem Grabe
> Genius! Über dir ist
> Zusammengestürzt dein Meisterstück,
> O du Unsterblicher!

Es geht um die Ruinen eines antiken Tempels, die der Wanderer bewundert. Aber wir wundern uns unsererseits, wie er den „bildenden Geist" in einem Atemzug „Unsterblicher" nennen und an seinem „Grabe" beschwören kann. Offensichtlich ist die Auflösung des Paradoxons nur im hermetischen Horizont möglich: der allgemeine Geist des Lebens ist unsterblich, dagegen sind die Spezifikationen, die er mit dem Individuellen eingeht,

also die Individualgeister und ihre Manifestationen, sterblich. Das ist auch der Sinn des Anrufs. Der Lebensgeist hat vor Zeiten durch ein von ihm inspiriertes schöpferisches Individuum einen Tempel geschaffen. Wie alles Individuelle, alles Geschöpfliche mußten Künstler und Kunstwerk dahingehen, während der eine ungeschaffene (nämlich aus dem göttlichen Schöpfer ausgeflossene) Schöpfergeist des allgemeinen Lebens weiterwirkt, weiter„webt". Er wird sich in seinem mit Himmel und Erde polar konstituierten Kosmos immer neu einen Leib neuen Geschöpfs schaffen. Daher die nun folgende Anrede des Wanderers an das schlafende Kind der Landleute[152]:

> Du gebohren über Resten
> Heiliger Vergangenheit
> Ruh ihr Geist auf dir!
> Welchen der umschwebt
> Wird im Götterselbstgefühl
> Jeden Tags genießen.
> Voller Keim blüh auf! [...]

Hier wird der allgemeine Lebensgeist bemerkenswerterweise als *genius loci* beschworen. Das könnte bereits den Einfluß Herders verraten; denn zweifellos führt die Bindung des Allgemeinen an Zeit und Ort seiner Wirkungsmächtigkeit von der ahistorischen Weltorientierung der hermetischen Naturauffassung fort und hin zur Geschichtsphilosophie der späteren deutschen Klassik. Im *Wanderer*-Gedicht ist das Nebensache. Denn ob Genius oder *genius loci*, das bleibt sich hier gleich. Wichtig ist, daß von diesem Geist der in der Wiege schlummernde Sohn des Landes umschwebt wird und daß er von diesem Geist göttlich belebt sein wird. Denn solches Leben wird dann mit „Götterselbstgefühl" erfüllt sein, und damit greifen wir wieder eine andere Bezeichnung der seelischen Konzentration. Der komplementäre Begriff dazu fehlt im *Wanderer*-Gedicht. Wir finden ihn im *Faust* beispielsweise; die Gefühlsseligkeit ist es[153]:

> Und wenn du ganz in dem Gefühle seelig bist [...]

Goethe klammert sich also keineswegs an abgezogene Begriffe. Er ordnet die sichtbarlichen, mit Händen greiflichen Phänomene der Wirklichkeit seinem hermetischen Lebensmodell zu. Mut und Freude besagen nichts anderes als Selbstgefühl und Gefühlsseligkeit.

Um etwas anderes handelt es sich aber, wenn in diesem Gedicht von Hütte und Brunnen, von Tätigkeit und Genuß die Rede ist. Denn ganz nahe kommen diese Begriffspaare jeweils zueinander zu stehen. Auf die Frage des Wanderers nach ihrem Brunnen antwortet die junge Kätnersfrau[154]:

> [...] Durchs Gebüsche
> Geht der Pfad nach der Hütte,
> Drin ich wohne

Zu dem Brunnen
Da ich trincke draus.

Und gleich noch einmal dieses nahe Beieinander und Nacheinander von Hütte und Brunnen[155]:

Frau. Das ist meine Hütte.
Wandrer. Eines Tempels Trümmern!
Frau. Da zur Seit hinab
Quillt der Brunnen da ich trincke draus.

Die auffällige Paarung ist natürlich beabsichtigt, und ihre Wiederholung soll die Aufmerksamkeit darauf lenken. Denn Goethe will am Beispiel dieses einfachsten aller Leben das Lebensnotwendige zeigen: Hütte und Brunnen. Das äußere Leben des Menschen, seine Wirksamkeit und Lebendigkeit im Wirkungskreis seines Willens ist ebenfalls auf die Polarität von Individualität und Allgemeinheit, von Herzkraft geschöpflicher Art und belebender Kraft göttlicher Art gegründet. Und wie sich das physische Leben aus Herz und Atemluft ergibt, so ist das tätige Leben des Menschen auf die selbstbewahrende Hütte und den das Göttliche spendenden Brunnen angewiesen.

Aber nicht nur seine beiden symbolischen Pole hat das äußere Leben des Menschen, sondern auch seine beiden Manifestationen, seine expansive und seine konzentrative seelische Richtung. An unscheinbarem Ort finden wir beide in ihrer Zusammengehörigkeit. Im Schlußabschnitt des Baukunst-Aufsatzes schärft Goethe dem jungen Künstler die Notwendigkeit ein, „stets im gegenwärtigen Maas seiner Kräfte zu handeln und zu genießen".[156] Handeln und Genießen: Das ist der Puls des tätigen Lebens schlechthin. Und so müssen wir auch jene Verse des Wanderer-Gedichts interpretieren, wo der Wanderer meditiert[157]:

Natur, du ewig Keimende,
Schaffst jeden zum Genuss des Lebens.
Deine Kinder all
Hast mütterlich mit einem
Erbtheil ausgestattet
Einer Hütte.
Hoch baut die Schwalb am Architrav
Unfühlend welchen Zierraht
Sie verklebt.
Die Raup umspinnt den goldnen Zweig
Zum Winterhaus für ihre Brut.
Und du flickst zwischen der Vergangenheit
Erhabne Trümmer
Für dein Bedürfnis
Eine Hütt o Mensch!
Geniessest über Gräbern!

Genuß am Beginn und am Ende unseres Zitats, dazwischen aber die Tätigkeit der Lebewesen: sie alle haben das tätige Bedürfnis, eine selbstbewahrende Hütte zu bauen, weil erst mit ihr jeglicher Genuß des Lebens möglich ist. Ja, wir können nicht unterscheiden, ob nicht dieses Hüttenbauen selbst in einem weiteren Sinn der Genuß des Lebens schon ist; denn auch das Bauen der Hütte ist schon Selbstmanifestation, nicht erst die Brut. Zur Schöpfung Gottes gehört Gottes „Wonneruh" (Baukunst-Aufsatz) am siebten Tage, nach der Tätigkeit; das selbstgenießende „Es ist gut!" des Tätigen. Wir können aber nicht daran zweifeln, daß der junge Goethe also wirklich ein weiteres Mal das menschliche Leben an dem Leben Gottes mißt, wenn es in den Beiträgen zu Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* über die hüttenbauende Wirksamkeit des Menschen heißt: „Er, der sich in die große weite Welt gesetzt sieht, umzäunt, ummauert sich eine kleine drin, und staffiert sie aus nach seinem Bilde."[158] Auch das ist Selbstmanifestation, *manifestatio sui*. Der Mensch baut sich sein individuelles Ganzes, so wie Gott sich in der Schöpfung und im Menschen sein Ganzes und sein Abbild geschaffen hat. So wie das Herz im Zentrum des Körpers Leben in dessen äußerste Teile sendet, so steht die Hütte im Zentrum des „ummauerten" Wirkungskreises menschlicher Tätigkeit. Aber die Analogien sind noch genauer ausgedacht. Erinnern wir uns, daß die Natur das „Kleid der Gottheit" wirkt, wie nicht nur in Goethes *Faust* zu lesen steht, sondern wie schon der Cambridger Neuplatonist Henry More präzisierte.[159] In der Tat ist das jährlich sich in göttlicher Expansion erneuernde Kleid der Natur eine Bedeckung ihres „Körpers", wenn wir darunter die Erde verstehen wollen. Und ganz entsprechend nun spricht Goethe in unsrem obigen Zitat vom „Ausstaffieren" des Wirkungskreises, der also, wie der Körper mit dem Kleid, passend angezogen werden muß. Die Hütte aber ist – wie schon bemerkt worden ist – Analogon des individuellen Herzens; das eine steht im Mittelpunkt des inneren, die andere im Mittelpunkt des äußeren Menschenlebens.

Wer mit der geistigen Welt des jungen Goethe vertraut ist, weiß im übrigen, welche Rolle die Hüttenvorstellung darin spielt. Uns konnte es nur darum gehen, die Herkunft dieser Vorstellung aus dem Konzept der Lebenspolarität einsichtig zu machen. Dafür diente uns das *Wanderer*-Gedicht. Wir hätten auch Zitate aus dem Werther-Roman oder aus dem Prometheus-Fragment zu Hilfe rufen können, unterlassen aber eine breitere Kommentierung an dieser Stelle, um den Interpretationen dieser Werke in Band II nichts vorwegzunehmen. Erinnern wir uns lediglich stichwortartig der Übereinstimmung solcher anderer Belege der Hüttenvorstellung – an Prometheus mit seinem pathetischen „Hier meine Welt, mein All! / Hier fühl ich mich".[160] An sein strenges Verbot, daß seine Menschen ihre Hütte anderen öffnen: „Du hast dir sie gebaut und sie ist dein. / ... Wer wohnen will, der bau sich selber eine."[161] An Werther, der von dem Trieb des Menschen spricht, sich „anzubauen" und sogar „seine Welt aus sich selbst zu

bilden".[162] Überall in diesen Stellen liegt auf der Hand, daß individuelle Welt und individuelle Hütte symbolisch gebraucht werden für den expansiven bzw. konzentrierten Lebensgeist des lebendig wirksamen Geschöpfs.

Und noch ein letzter Aspekt des *Wanderer*-Gedichts soll hier erwähnt werden. Der Wanderer hat ja selbst noch keine Hütte. Er ist gerade deshalb auf seiner Wanderschaft. Er bittet die Natur, seinen „Fremdlings Reisetritt" zu leiten. Wohin soll die Wanderschaft führen?[163]

> Leit' ihn zum Schutzort, vorm Nord geschützet
> Wo dem Mittags Strahl ein Pappelwäldgen wehrt.
> Und kehr ich dann am Abend heim
> Zur Hütte vergüldet
> Vom letzten Sonnenstrahl,
> Lass mich empfangen solch ein Weib
> Den Knaben auf dem Arm.

Hütte und Schutzort gehören also offenbar nahe zusammen. Das leuchtet auch ein: das Individuum – und die Hütte ist ja eine Manifestation des Individualprinzips – muß sich gegen das übrige Leben der Schöpfung zur Wehr setzen, es muß sich – wie uns die Sulzer-Rezension zeigte – „abhärten", damit es zuletzt stark genug ist, den Gang seines Willens zu gehen. Wir können diesen Gedankengang umkehren: solange das Individuum nicht voll ausgereift und ausgewachsen ist, kann auch seine Hütte noch nicht die endgültige sein. Erst mehrere ‚Häutungen' führen dorthin. In diesem Sinne ist der Wanderer des Gedichts noch unterwegs; insofern gehört seine Apostrophe an den Säugling – „Voller Keim blüh auf!" – gerade zu diesem Thema. Wie aber bildet sich das Individuum weiter aus, welcher Kraft bedarf es, um zu wachsen? Es bedarf des göttlichen Lebensgeists und insofern fortwährender „Expansionen", die hier also buchstäblich genommen werden müssen. Diesen Gedanken hat Goethe am Schluß seines Singspiels *Erwin und Elmire* gestaltet, als tieferen Sinn einer Szene, die ohne ihn bis zur Unverständlichkeit sentimental, ja skurril wäre[164]:

> Erwin. Kommt! (Sie gehen, Erwin hält auf einmal, und kehrt sich nach der Hütte.) Ich gehe, und schaue mich nicht nach dir um! danke dir nicht! ehre dich nicht! sage dir kein Lebewohl, du freundlichste Wirthin meines Elends – (Entzückt zu Elmiren) O Mädchen, Mädchen, was macht ihr uns nicht vergessen!

Das entscheidende Wort heißt hier „entzückt". Denn Erwin verläßt die Hütte um dieser Entzückung, um Elmirens willen. Sie reißt ihn aus der ichhaften Konzentration der Hütte heraus in die Expansion der Liebe. Indem sie in Erwins Leben eintritt, erweitert sich sein bisheriges Leben, sein bisheriger Wirkungskreis und auch – das eben macht das Hüttensymbol deutlich – die Wohnung seiner Seele, die ihm in seinem Kummer genugtat, sich nun aber wandeln und weiten wird.

Nach allen diesen Prämissen läßt sich auch verstehen, was Wanderschaft

im hermetischen Horizont von Goethes Privatreligion bedeuten muß. Sie ist zweifellos auch eine Wirkung des Lebens, sie wird, wo immer sie auftaucht, mit dem inspirierenden Geist des Lebendigen in Verbindung gebracht, der das Feuer der Seele auflodern läßt oder doch unterhält: so zu Beginn der Shakespearetagsrede, in *Wanderers Sturmlied* und auch im *Wanderer*. Aber unabdingbar gehört zu der Vorstellung der Wanderschaft doch auch das vorläufige Fehlen der Hütte. Das bedeutet, daß der Puls des Lebens hier notwendig noch unausgeglichen sein muß. Es überwiegt die Empfänglichkeit des Herzens. Der allgemeine Geist des Lebens, der solcherart aufgenommen wird, kann sich nicht in Manifestationen des eigenen Ichs auswirken, da dieses Ich noch unfertig, also zur Manifestation unfähig ist. Es bildet so wenig eine Hütte, wie es über eine ausgewachsene Individualität verfügt. So ist das Wandern, bei aller Expansion der Seele unter dem Anhauch des göttlichen Geistes, eher peinvoll. Ist es doch ein bloßes Surrogat des „Handelns und Genießens", das die normale Wirksamkeit des Lebens ist. Entsprechend muß sich der Wanderer auf all das vertrösten, was zum natürlichen Leben gehört: auf die Hütte, auf das Schaffen in der Selbstmanifestation, auf das Genießen von Weib und Kind. Er ist zwar nur ein Unfertiger, aber in seiner Symptomatik und seinem ganzen Habitus trägt er doch viele Züge des Flüchtlings, des Unbehausten, des Unmenschen ohne Zweck und Ruh.

Zwischen dem naturgewollten Leben der Landleute im *Wanderer*-Gedicht und dem faustischen Unmenschen „ohne Zweck und Ruh" kennt der junge Goethe viele Zwischentöne der seelischen Polarität von Konzentration und Expansion. Aber immer unverändert bleibt die Polarität an sich. Ihr ordnen sich gesunde und kranke, unreife und ausgewachsene, philiströse und schwärmerische Erscheinungsweisen zu – bunt wie die Phänomenologie der Welt sie an die Hand gibt, vielfältig wie die Seelen geartet sind. „Soll des Vagirens ein Ende werden? Seit ich Frau und Kinder habe, befind ich mich in einem Eckelgen der Welt ganz wohl, da mir sonst alles zu eng war"[165] – so hören wir den Verwalter in *Stella* zu Fernando sprechen, und er enthüllt damit wieder den Surrogatcharakter des Wanderns, des „Vagierens". Aber auch das natürliche und beruhigte Leben kennt noch den Puls in allen seinen Manifestationen. „Lieber Wilhelm", schreibt Werther einmal, „ich habe allerley nachgedacht, über die Begier im Menschen sich auszubreiten, neue Entdeckungen zu machen, herumzuschweifen; und dann wieder über den innern Trieb, sich der Einschränkung willig zu ergeben, und in dem Gleise der Gewohnheit so hinzufahren, und sich weder um rechts noch links zu bekümmern."[166] Hier ist die expansive Öffnung der Seele mit der Neugier, die konzentrative Verschlossenheit mit der stumpfen Alltagsroutine gleichgesetzt. Kann man übrigens noch daran zweifeln, daß der junge Goethe Expansion und Konzentration bewußt auf das Seelenleben übertragen hat, wenn man an der zitierten Stelle von „Ausbreitung" und „Einschränkung" liest? Wir wollen noch eine weitere Version der seeli-

schen Polarität anfügen. In *Erwin und Elmire* empört sich die Titelheldin gegenüber Bernardo, „daß alle eure Weisheit Mangel an Theilnehmung ist".[167] Wir kennen bereits die Aversion des jungen Goethe gegen das „Reflektieren", gegen alle Äußerungen der objektiv urteilenden Vernunft. Hier sehen wir nun die hermetische Fundierung dieser Aversion: nur der Unlebendige urteilt kalt; weise ist nur der für den Drang und die Kraft des Lebens Unempfängliche. Das ist nicht unser eigener Kommentar zur zitierten Stelle. Sondern Goethe selbst gibt ihn uns, wenn in *Stella*, in genauer Entsprechung und Entgegensetzung zu Elmirens Klage, von der dortigen Titelheldin gesagt wird: „Diese Ruhe des Geistes, dieses innere Gefühl ihrer selbst, diese Theilnehmung an andrer Schicksale, diese Empfindlichkeit gegen alles Schöne und Gute."[168] Selbstgenugsame Weisheit und selbstvergessene Teilnehmung – auch das ist ein Ausdruck der seelischen Lebenspolarität, und sogar ein sehr geglückter, so will es uns scheinen.

Aber der ausgeglichene Puls ist im Seelenleben nur ein Modell. Das Leben hält sich durchaus nicht an einen gesunden Wechsel und ständigen Ausgleich der Gegensätze. In einer Notiz – vermutlich ein Paralipomenon zum *Mahomet*-Fragment – hat Goethe sogar zwei Gruppen der Menschen skizziert, die vom Vorherrschen des einen der beiden Pole charakterisiert sind. Die Notiz lautet: „Die sich anbauen, die in Ruhe genießen, wollen erhalten; die Vagabunden, Projektmacher, Krieger pp. dagegen. Die einen widerstreben. Ruhe! Gleichgültigkeit gegen die Propheten."[169] Bei beiden Kategorien spürt man einen Vorbehalt Goethes durch. Denn „die sich anbauen" öffnen sich ja nicht den Propheten, also dem Göttlichen, das die Propheten bringen. Und bei den „Projektmachern" wie bei den „Vagabunden" steckt die Abneigung ja schon in der Wortwahl. Es klingt bei ihnen auch das „Schwärmen" durch, das Goethe an einer anderen Stelle, in einem Brief, in Gegensatz bringt zu allem Gottgewollten, also auch zur Expansion. Dort schreibt er 1775 an Lavater: „Ich bin biss zehn im Bette liegen blieben um einen Catharr auszubrüten, mehr aber um die Empfindung häuslicher Innigkeit wieder in mir zu beleben, die das gottlose Geschwarme der Tage her ganz zerflittert hatte [...] Ich hab wieder ein Wohngefühl in meinen vier Wänden wie lang es währt."[170] Wir sehen, daß Goethe selbst nicht gefeit ist gegen die Entartungsformen des Lebenspulses. Aber das hieße noch wenig. In einem Brief an Gustchen Stolberg nämlich scheint Goethe den natürlichen Puls sich selbst regelrecht abzusprechen: „Unseeliges Schicksaal", heißt es da, „das mir keinen Mittelzustand erlauben will. Entweder auf einem Punckt, fassend, festklammernd, oder schweifen gegen alle vier Winde! – Seelig seyd ihr verklärte Spaziergänger, die mit zufriedener Anständiger Vollendung jeden Abend den Staub von ihren Schuhen schlagen, und ihres Tagwercks Göttergleich sich freuen."[171] Wie unverrückbar fest mußte in Goethes Geist das Konzept der Lebenspolarität Wurzeln geschlagen haben, daß er selbst an dieser Stelle darauf zurückkommt! In dem Zitat ist alles: der Puls von Konzentration und Expansion, die Vermitt-

lung, die Goethe fehlt, die er bei den zufriedenen Alltagsmenschen findet. Ja, sogar die Freude der göttlichen Sabbatruhe, der Genuß des getanen Tagewerks, hat in dieser Briefstelle von neuem ihren Platz. Aber aus dem Puls ist hektische Unbeständigkeit geworden. Die eigene „konsequentere Ausbildung" der ihm überlieferten hermetischen Lebensbegriffe hatte Goethe, was seine eigene Lebensführung anbelangte, vom natürlichen Leben nur weit weggetrieben. Er gab sich beiden Polen nun wie enthemmt hin, mal dem einen, mal dem anderen. Und so wundert uns nicht, daß nach diesem Jahr 1775, das noch einmal mannigfach[172] den hermetischen Puls beschwört, die Krise auf dem Fuße folgt: die Besinnung der Weimarer Jahre, die Goethes Sturm und Drang zu Ende bringt.

Wir können den Bereich der seelischen Lebenswirksamkeit nicht verlassen, ohne noch auf eine Stelle hinzuweisen, wo sich der Pol der Konzentration im seelischen Bereich besonders klar und ausführlich umrissen findet. An Lavater hatte Goethe von dem „Wohngefühl" in seinen vier Wänden geschrieben. Von dem „Wohnen in sich selbst" handelt auch ein Brief, der Lavater zu seinem Gegenstand macht; und dabei erlaubt uns Goethe wieder einen tiefen Einblick in seine Privatreligion. An Schönborn schreibt er 1774: „Lavater, der mich recht liebt, kommt in einigen Wochen her, wenn ich ihm nur einige Tropfen Selbstständigen Gefühls einflösen kann, soll michs hoch freuen. Die beste Seele wird von dem Menschenschicksaal so innig gepeinigt, weil ein krancker Körper und ein schweiffender Geist ihm die kollecktive Krafft entzogen, und so der besten Freude, des Wohnens in sich selbst beraubt hat. Es ist unglaublich wie schwach er ist, und wie man ihm, der doch den schönsten schlichtesten Menschenverstand hat, den ich ie gefunden habe, wie man ihm gleich Rätsel und Mysterion spricht, wenn man aus dem in sich und durch sich lebend und würckenden Herzen redet."[173] (Interpretierende Sperrungen.) In diesen Sätzen steckt eine ganze Philosophie der individuellen Konzentration. Konzentration ist dementsprechend die kollektive Kraft eines gesunden Körpers und eines auf ihn bezogenen Geistes. Daraus ergibt sich erst das „Selbstgefühl" des *Wanderer*-Gedichts, das hier „selbständiges Gefühl" heißt. Die beste Freude des Individuums ist aber das Ausfüllen des eigenen Wirkungskreises, das „Wohnen in sich selbst", das also schon der Genuß des eigenen Kräftigseins ist. Dieses Behagen geht Lavater ab, und so kann er wohl auch überhaupt nicht verstehen, was Goethe aus diesem Behagen des in und durch sein individuelles Herz Lebens und Wirkens redet. Denn auch dieses Reden ist ja – von Goethes Seite her – als ein „Wohnen in sich selbst", als ein Manifestieren und Ausmessen der eigenen Wirkungskraft aufzufassen. Auch die Sprache, das menschliche Sprechen, ist für Goethe nur noch wirkendes Leben[174], und das mag es gewesen sein, was für Lavaters etwas konventioneller denkenden Geist „Rätsel und Mysterion" war.

Das religiöse Leben

An drei Stellen können wir beobachten, wie Goethe sich die Welt der religiösen Bedürfnisse und Vorstellungen mit und im Konzept des wirkenden Lebens zurechtlegt: an sporadischen Nebenbemerkungen in der *Geschichte Gottfriedens*, dann ausführlicher am *Mahomet*-Fragment und schließlich sehr deutlich in der zweiten der *Biblischen Fragen*, die direkt aufs Ziel einer verallgemeinerten Auffassung christlich-spiritualistischer Geistanschauungen zustrebt. In der Frühform des *Götz von Berlichingen* hat sich vieles vom ursprünglichen, aus der Tradition übernommenen Gut der Hermetik erhalten. Es dient dort zweifellos auch als Kolorit, wie wir bereits feststellten, und muß daher, wenn von Goethes eigenen Überzeugungen die Rede ist, mit entsprechender Vorsicht aufgenommen werden. Immerhin sehen wir im Urgötz, daß Goethe tatsächlich genau vertraut war mit der theosophischen Hermetik, und es muß eigentlich verwundern, daß in der ganzen Diskussion um die Authentizität des Luzifer-Mythos die *Geschichte Gottfriedens* nicht stärker ins Gewicht gefallen ist.

Schon vor dem Urgötz, mehr beiläufig, können wir bemerken, wie Goethe auch religiöse Begriffe in die hermetischen Analogien einbezieht. „Es geht unseren besten Freunden mit uns", so behauptet ein Straßburger Brief, „wie es Gott selbst zu gehen pflegt; zu jeder Liebe gehört eine Sammlung."[175] Wie erklärt sich eine solche Aussage über Gott? Es liegt auf der Hand, daß sie nicht christlich-biblischer Herkunft ist. Sie kann nur eine Folgerung aus der hermetischen Einsicht sein, daß zur expansiven Liebe ein Ausgangs- und Konzentrationspunkt der Sammlung gehöre. Wie dieser Gedanke noch weiterführen wird, werden wir im nächsten Abschnitt zu erörtern haben.

Eben diese Sammlung kommt noch einmal zur Rede, und diesmal sogar ganz eng im Zusammenhang mit dem „Wohnen in sich selbst", das wir als Konzentrationsvorstellung längst kennen, wenn im Urgötz Franz, in den Armen Adelheids, sagt: „Soll ich fort? [...] Wie hass ich den Tag. Lägen wir in einer uranfänglichen Nacht, eh das Licht geboren ward. Oh, ich würde an deinem Busen der ewigen Götter einer seyn, die in brütender Liebeswärme in sich selbst wohnten, und in einem Punckte die Keime von tausend Welten gebahren, und die Glut der Seeligkeiten von tausend Welten auf einem Punckt fühlten [...] Ich bin so in Freude versuncken, daß sich keine Nerve rühren kann [...] Reißt mich nicht so auf einmal aus der Hitze in den Frost."[176] Das ist in mehrfacher Hinsicht eine aufschlußreiche Stelle. Zunächst schon wegen der beiden mehr nebensächlichen hermetischen Polaritäten von Tag und Nacht bzw. Hitze und Frost. Wichtiger ist die „Versunckenheit" in Freude, die alle Aktivität zur Ruhe kommen läßt: der Ausgleich der Gegensätze in der Vereinigung. Aber entscheidend ist erst die Vorstellung von der brütenden Liebeswärme der „ewigen Götter" vor der Schöpfung und vor aller Natur. Denn es handelt sich hier offenbar um die Dreiheit Gottes, um die Triade der „Elohim", wie der Luzifer-Mythos in

Dichtung und Wahrheit sagen wird, wenn dort von den „Göttern" die Rede ist. Diese Elohim sind das göttliche Ganze in dem Stadium, als dieses noch ungeteiltes Leben, schöpferischer Ursprung und Selbstoffenbarung Gottes in Weisheit, Wort und Licht war. Wir greifen dabei ganz prägnant die hermetische Anschauung vom konzentrativen „Keim" oder „Punkt", und zugleich die korrespondierende Vorstellung von „Welten" und von „Seligkeiten" der Expansion, die in diesen Keimen schon enthalten, schon präformiert sind. Die Stelle ist also Indiz dafür, daß Goethe in der Polarität von Mut und Freude, von Keim und Pflanze die theosophische Analogie stillschweigend mitvollzieht. Gewiß: sie bedeutet ihm nicht mehr dasselbe wie den Hermetikern der Tradition. Aber sie ist noch präsent genug, in einem Drama wie dem *Urgötz* sogleich wieder als poetische Freiheit zum Vorschein kommen zu können.

Noch an einer dritten Stelle, wiederum in der Urfassung des *Götz*, spekuliert Goethe in den Bahnen der theosophischen Hermetik. Was besagt es, wenn Weislingen Adelheid entgegenschleudert: „Himmlische Weisheit bildete diesen englischen Körper und beschenckte ihn mit einem übermenschlichen Genius. Da kam der Teufel mit einem Tröpfchen höllischen Feuers, das wir mit einem schwachen Wort Hass nennen – Aus jedem Tropfen quillt ein Meer von Glut – Und warfs in dein Herz und gewann."[177] Aus dieser Stelle spricht zunächst ein Moralismus, den wir in Goethes Privatreligion sonst höchst selten wiederfinden. Wir sollten daher versuchen, die Stelle zuerst von diesen moralistischen Aspekten zu lösen. Was dann übrigbleibt, ist der Gedanke, daß das konzentrative Element im Leben und der individuellen Wirksamkeit Adelheids durch einen Tropfen zuviel zugleich das Übergewicht über das expansive Element gewann. Es ist Samuel Richters Postulat vom „Grimmfeuer", das nicht über das Liebeslicht dominieren darf. Haß, Mut und Selbstheit überwiegen bei Adelheid daher völlig und lassen den Gegenpuls der Freude, Hingebung und Sehnsucht nicht mehr aufkommen. Das gehört tatsächlich zentral zu dem merkwürdigen Charakterbild, das der junge Dichter mit Adelheids Rolle – jedenfalls in der Urfassung – entworfen hat. Also nicht auf die Vorstellung eines Teufels kommt es hier an, auf ein höllisches Feuer oder auf den Gedanken einer Wette. Das bleibt sekundär, gehört zum Kolorit der Szene. Primär und wesentlich ist der Gedanke eines disproportionierten Pulses, aus welchem sich ein unheilschwangerer Charakter mit voller Konsequenz entwickeln läßt. (Übrigens bleibt es nicht bei diesem einzigen Mal, daß Goethe sich solche Einseitigkeiten und Abartigkeiten in der Pulsvorstellung seines neuen Lebensbegriffs ausgedacht hat. Sie tauchen im *Urfaust* und im *Werther* ebenso auf.) Darüber hinaus aber sehen wir auch hier wie ein fernes Vineta die längst versunkenen theosophischen Vorstellungen durchscheinen: die Weisheit als die Bildnerin der Schöpfung, die Glut des Grimmfeuers, den Zorn des ersten Prinzips: das ist böhmistisches Erbe. Und das hermetische Gemeingut spiegelt sich wohl in dem „Genius", unter welchem wir den hier antik

eingekleideten Archäus verstehen dürfen. Auch die moralistische Gleichsetzung von „höllischem" Feuer und konzentrativem Prinzip ist natürlich rein theosophisch.

Ist in der *Geschichte Gottfriedens* noch deutlich die überkommene theosophische Hermetik wahrnehmbar, so tut sich im *Mahomet*-Fragment bereits gänzlich Goethes eigene Religiosität kund, und in dieser die in den religiösen Bereich weitergetriebenen Positionen seiner eigenen hermetisch geschulten Privatüberzeugungen. „Erlöse du, mein Herr, das Menschengeschlecht von seinen Banden, ihre innerste Empfindung sehnet sich nach dir", fleht Mahomet. Damit ist das Hauptthema der einzigen uns überlieferten Prosaszene[178] schon angeschlagen: im Menschen ist nicht nur ein physischer Hunger nach Nahrung und Luft, nicht nur eine aus der Eigenheit herausgehende, Atmosphäre bildende Bewegung von Geist und Sympathie, sondern mit dem expansiven Puls auch eine Sehnsucht des Innersten, die sich in ihrer höchsten Intensität an Gott wendet, weil ihr nichts anderes antworten kann, nichts anderes genugtut. (Diesen Gedanken des antwortsuchenden Gefühls kennen wir bereits aus der Liebesphilosophie Ariannes im Straßburger Romanfragment. Er begegnet uns verallgemeinert auch in einem Brief, wo Goethe über die Lebendigkeit des Herzens sagt, „daß zwar herrlich ist selbständig Gefühl, daß aber antwortend Gefühl würckender macht".[179]) Daraus ergibt sich auch die Situation, ja ergeben sich die ersten Worte Mahomets: „Teilen kann ich euch nicht dieser Seele Gefühl. Fühlen kann ich euch nicht allen gantzes Gefühl. Wer, wer wendet dem Flehen sein Ohr? Dem bittenden Auge den Blick?"[180] Mahomets Ausgangsposition ist also die Unmöglichkeit, für ein eigenes, so mächtiges wie individuelles Prophetengefühl bei anderen Individuen ungeschmälerte und von Mißverständnis unverfälschte Antwort zu erhalten. Dieses Gefühl sucht sich in seiner Sehnsucht aber trotzdem ein Objekt, dem es sich öffnen kann, dem es sich hingeben kann. Vergebens wendet es sich an Stern, Mond, Sonne. Doch schließlich findet es sympathetisch heraus, wem es – nach hermetischer Anschauung – analog ist: „Hebe, liebendes Herz, dem Erschaffenden dich! Sey mein Herr du! mein Gott! Du allliebender du! Der die Sonne, den Mond und die Stern schuf, Erde und Himmel und mich!" Weil das Herz selbst eine schöpferische Potenz ist, fühlt es sich, wo Geniekraft es erfüllt, zum Schöpfer, zur Urquelle des Schöpferischen hingezogen. Aber das ist nur ein Analogon zur Lebensbewegung schlechthin, die aus der individuellen Eingrenzung hinausfinden will – wie die Blüte aus der Knospe – zum Allgemeinen und Freien: „Mir war's wie dem Kinde, das ihr in enge Windeln schränkt, ich fühlte in dunckler Einwickelung Arme und Füße, doch es lag nicht an mir, mich zu befreyen."[181] Ein hermetischer Gedanke auch dieser letzte: das Individuum muß auf den Beistand des Göttlichen warten, wenn es zur Expansion gelangen will. Also muß Mahomet in seiner Sehnsucht nach Gott auf dessen Nahen warten. Aber wie naht Gott sich ihm? Das versucht er seiner Pflegemutter Halima begreiflich zu ma-

chen: „Ich war nicht allein. Der Herr, mein Gott hat sich freundlichst zu mir genaht [...] An ieder stillen Quelle, unter iedem blühenden Baum begegnet er mir in der Wärme seiner Liebe."[182] Solcherweise naht sich der Schöpfer also: in der Gegenwart seiner Schöpfung, in seiner Expansion, die seine Liebe manifestiert. Diese weckt – „antwortend Gefühl"! – wiederum, was Liebe im menschlichen Herzen ist: „Wie danck ich ihm, er hat meine Brust geöffnet, die harte Hülle meines Herzens weggenommen, daß ich sein Nahen empfinden kann."[183]

Nun folgt die Diskussion der Allgemeinheit Gottes gegenüber allem Individuellen, des Universums als der Wirkungssphäre Gottes. Für die Individual- und Partikulargötter, denen Halima opfert, hat Mahomet nur Geringschätzung – so wie Halima dem einen Gott Mahomets ihre Zweifel entgegenbringt: „Hat dein Gott denn keine Gesellen? – Wenn er sie hätte, könnt er Gott seyn? – Wo ist seine Wohnung? – Überall. – Das ist nirgends."[184] Aber dieser allgemeine Gott steht doch durch das universelle Leben in Analogie zum Menschen. Ein unverkennbar hermetischer Gedanke folgt daher, wenn Halima fragt: „Hast du Arme den ausgebreiteten zu fassen?" – und Mahomet erwidert: „Stärckere, brennendere als diese, die für deine Liebe dir dancken. Noch nicht lange, dass mir ihr Gebrauch verstattet ist."[185] Denn das ist eine Analogiebildung. Die Liebe zu Gott ist Liebe wie die Liebe zur Mutter. Nur bedient sie sich ebensowenig wirklicher Arme, wie sie eine wirkliche Person, ein Geschöpf zu umarmen hätte.

Man muß diesen Gedankengang nur zu Ende verfolgen, so ist klar, daß Glaube hier eine an der Vorstellung Gottes zur Liebe gewordene Sehnsucht ist, Religiosität aber die Begeisterung durch solche Liebe. Und Begeisterung ist dann ja auch das heimliche Thema von *Mahomets Gesang*, also der zweiten (und letzten) überlieferten Szene des Fragments. Denn die Begeisterung ist die Antwort auf das Nahen Gottes, die Freude der Expansion; der sofort auftretende Begriff der „Freude" und die Vorstellung des inspiratorischen „Blicks" sagen genug[186]:

> Sehet den Felsenquell
> Freudehell,
> Wie ein Sternenblick.

Und so wie Mahomet die Begeisterung von Gott erhielt, sie dann weitergibt an seine Mitmenschen und diese Mitmenschen damit wieder zurückbringt zu Gott – so auch der Wasserlauf. Es entspringt der Quell, den über Wolken gute Geister zwischen Klippen im Gebüsch genährt hatten, als Verbindung von Oben und Unten, von Himmel und Erde, von allgemeinem Geist und irdischem Geist! So[187]

> tanzt er aus der Wolke
> Auf die Marmorfelsen nieder,
> Jauchzet wieder
> Nach dem Himmel.

Der Quell, der Fluß, der Strom wird nun zum Bild des religiösen Propheten, dessen Wesen in seiner magnetisch anziehenden Lebenskraft, in der überströmenden, mitreißenden Begeisterung eines mächtigen Herzens gesehen wird:

> Und mit festem Führertritt
> Reißt er seine Brüderquellen
> Mit sich fort.

Denn die kleinen Bäche sehnen sich in ihrem Fließen, im eigenen Puls der Expansion, ebenso zum Ozean wie die menschlichen Seelen nach Gott, der allein sie ganz versteht und ganz Antwort auf ihre individuelle Art zu geben vermag. Doch diese wie jene sind unfähig, aus eigener Kraft oder eigenem Schicksal zu diesem Gott, zu diesem Ozean, der ihrem Leben so fern ist, zu finden:

> Bruder, nimm die Brüder mit!
> Mit zu deinem alten Vater,
> Zu dem ewgen Ocean,
> Der, mit weitverbreit'ten Armen
> Unsrer wartet,
> Die sich, ach! vergebens öffnen,
> Seine sehnenden zu fassen.

Hermetisches Grundpostulat von neuem: Gott sehnt sich nach seinen Geschöpfen ebenso wie die Geschöpfe nach Gott. Er sehnt sich nach der auf ihn hingewandten Richtung seiner Geschöpfe, da erst dann – wenn der Eigenwillen, die eigene Richtung des Geschöpfs aufhört – seine Schöpfung wieder reine Manifestation, reine Expansion Gottes ist. Er lockt die Geschöpfe zu dieser Richtung (ihrer eigenen Expansion) durch das Licht, dann durch den allgemeinen Lebensgeist, schließlich durch seine Propheten. Denn die Mehrzahl der Geschöpfe hat von sich aus nicht dasjenige Maß von Herzkraft, von Glut, von Lebensfeuer, das von dem inspirierenden Begriff des Göttlichen zur leuchtenden und leitenden Feuersäule angeblasen werden könnte. Nur Mahomet ist dies beispielsweise gegeben, und so trägt er mit seinem Führertritt die Menschenbrüder – wie der Strom die Bäche und Flüsse –

> Dem erwartenden Erzeuger
> Freudebrausend an das Herz!

Dieses „freudebrausend" bestätigt vom Schluß her noch einmal, was natürlich auch sonst einsichtig wäre: der ganze Strom ist nur ein analoges Bild für die expansive, die ausfließende Richtung der Lebenswirksamkeit, für die Glaubensfreude und Glaubensbegeisterung – und, wiederum anders, auch Analogon der Begeisterung und Freude der Liebe. Und die göttliche Expansion führt erst zur Vereinigung des Irdischen mit dem Göttlichen – so wie die Expansion der Liebe zur „Versunckenheit" in der Umarmung der

Liebenden führt. Vereinigung von Himmel und Erde – das ist also in allen Bereichen der eigentliche Sinn des Lebens. Das gilt für die Privatreligion des jungen Goethe noch so sehr wie für die hermetische Philosophie, wo die Vereinigung der Gegensätze, der *hieros gamos*, die *conjunctio*, ja Ursprung und Quell alles Lebens bedeutet.

Indem das Bild des Stroms also unmittelbar hervorgeht aus Begriff und Vorstellung der Expansion, ergibt sich mit Notwendigkeit, daß wir es auch in den anderen Bereichen des Lebens angewendet finden. Der Strom ist ganz allgemein Bild des nach außen wirksamen Lebens, woher dies auch immer seine mitreißende Kraft nehme. Von Sickingen kann es daher heißen: „Sein Ansehn nimmt zu wie ein Strom, der nur einmal ein Paar Bäche gefressen hat, die übrigen geben sich von selbst."[188] Und dieselbe Vorstellung haben wir zweifellos vor uns, wenn wir in einem Brief an Herder lesen: „Indessen leb wohl, und laß zu uns fließen aus deinem Herzen guts und liebs."[189] Auch der Gedanke, daß die stärkere Lebenspotenz die geringere mitträgt, also die eigentliche Mahomet-Idee Goethes, findet sich in mehrfacher Abwandlung. Die Lavater-Rezension setzt den Gedanken als Prämisse und These: „Haben hier fünfzig Läßige nöthig, durch Einen würksamen ermuntert zu seyn, [so] muß es hier Menschen geben, die Mittelpunct sind und Sonne."[190] Ja, Lavater wird geradeheraus zum Vorwurf gemacht, versäumt zu haben, mit der Wirkung eines Sängers und Sehers zu einem Mahomet zu werden: „Er hätte empfunden für Alle. Die aus seinem Herzen strömende Kraft hätte Alle mit fortgerissen."[191] Lavater, an den sich Goethe hier wendet, war bekanntlich Theologe. Aber es muß wohl nicht unterstrichen werden, daß der zitierte Passus über den religiösen Bereich ausgreift.

Fehlt dem Menschen diese antwortende Richtung auf das Göttliche, diese Expansion der Begeisterung, wo immer sie auch herkomme, so fällt er der Verzweiflung anheim – dem eigentlichen Symptom erstickenden Lebens im seelischen Bereich. Insofern gehört das Religiöse also mit zum seelischen Leben. Das wird Goethe zum Hauptargument jedes religiösen Glaubens überhaupt. Immer wieder kommt er darauf zurück. An Betty Jacobi schreibt er sogar mit rücksichtsloser Unbefangenheit: „Ihre Buben sind mir lieb, denn es sind Ihre Buben, und der letzte ist mir immer der nächste. Ob sie an Crist glauben, oder Götz, oder Hamlet, das ist eins, nur an was lasst sie glauben. Wer an nichts glaubt, verzweifelt an sich selber."[192] Ist hier das Religiöse noch sehr akzentuiert angesprochen, so scheint die Analogie des seelischen Bereichs in verallgemeinerter Weise aber doch schon durch. Und auch die geliebte Person kann, wie wir feststellen müssen, zum Gegenstand dieser Art von Glauben – des Glaubens als der liebewirkenden Alternative zur Verzweiflung – erhoben werden. Schon in der Ausdrucksweise ist diese Analogie zu greifen, wenn Stella im ersten Akt zu Madame Sommer sagt: „Seit dem Augenblick, da ich gewiß ward, er habe mich verlassen, ist all die Freude meines Lebens dahin. Mich ergriff eine Verzweiflung. Ich man-

gelte mir selbst, ein Gott mangelte mir."[193] Und als Gegenstück dazu die Klage Fernandos im dritten Akt: „Und ich, in dem Augenblick, da ich sie wiederfinde, verlassen von mir selbst! Elend! O meine Brust!"[194] Wieso fehlen diese Menschen sich selbst? Weil ihrem „selbständigen Gefühl" das „antwortende Gefühl" fehlt. Weil ihnen das Göttliche als Gegenüber fehlt, das sie begeistern könnte. Weil sie sich selbst nur in allem Mangel ihrer spezifizierten Selbstigkeit, ihrer irdischen Bedürftigkeit fühlen anstatt im Vollgefühl der Expansion, der Freude, des Lebensgenusses. Und in diesem Sinn muß verstanden werden, wenn Goethe 1775 auch in einem seiner Briefe schreibt: „Kein Spiegel ist das der Eitelkeit, was ein Brief der von wunderbaren Verhältnissen gedrängten Seele ist, wenn sie drinn gleiche Stimmung horcht, und müde des ewigen Solo, mit Freuden pausiert, und dem freundlichen Mitspieler neue Wonne ablauscht."[195] Wieder der Gedanke, daß Freude, Wonne, Expansion nur aus dem Gleichklang der gefühlsausströmenden Antwort des Gleichartigen zu gewinnen ist, aus der Gleichstimmung der aus- und einströmenden Sympathien.

In der zweiten der beiden *Biblischen Fragen*, die „Was heißt mit Zungen reden?" betitelt ist, unternimmt der junge Goethe den offensichtlichen Versuch, die christliche Geistauffassung mit seiner eigenen, allgemeineren, undogmatischen Hermetik zu versöhnen. Schon der Eingang ist dafür bezeichnend: „Fragt ihr: Wer ist der Geist? So sag ich euch der Wind bläset, du fühlest sein Sausen, aber von wannen er kommt und wohin er gehet, weissest du nicht. Was willst du uns von der Sprache des Geistes sagen, wenn du den Geist nicht kennst, ist dir gegeben worden mit Zungen zu reden? Darauf antwort ich: Ihr habt Mosen und die Propheten! Ich will euch nur hindeuten, wo von dieser Sprache geschrieben steht."[196] Goethe entzieht sich also der Frage, was unter dem Geist zu verstehen sei. Er hätte in der fingierten Rolle des Landgeistlichen eine christlich-dogmatische Aussage machen müssen, die er vermeiden will. Er möchte wieder einmal bei dem bloßen „Phänomen" bleiben, das der Bibeltext überliefert, also bei dem Geist, „von dem geschrieben steht". Das sichert dem Interpreten des Phänomens alle Freiheit für den Begriff des Geistes selbst. Es bleibt darüber hinaus völlig offen, ob in der Schrift a l l e s und auch, ob nur in i h r von diesem Geist gesagt ist.

So macht sich Goethe nun an die Erklärung des Pfingstwunders, und wir sehen sofort, daß der fragliche Geist dabei ganz undogmatisch als Begeisterung aufgefaßt wird – nicht anders als im Mahomet-Fragment die Inspiration des Propheten. „Der verheissene Geist erfüllt die versammelten Jünger mit der Kraft seiner Weisheit. Die göttlichste Empfindung strömt aus der Seel in die Zunge, und flammend verkündigte sie die großen Thaten Gottes in einer neuen Sprache und das war die Sprache des Geistes. – Das war jene einfache, allgemeine Sprache, die aufzufinden mancher große Kopf vergebens gerungen. In der Einschränckung unserer Menschlichkeit ist nicht mehr als eine Ahndung davon zu tappen. – Hier tönt sie in ihrer vollen

Herrlichkeit! Parter, Meder und Elamiter entsetzen sich, jeder glaubt seine Sprache zu hören, weil er die Wundermänner versteht, er hört die grossen Thaten Gottes verkündigen, und weiß nicht wie ihm geschieht. Es waren aber nicht allen die Ohren geöffnet zu hören, nur fühlbare Seelen nahmen an dieser Glückseligkeit theil; schlechte Menschen, kalte Herzen, stunden spottend dabey und sprachen: sie sind voll süsen Weins!"[197] Auf diese Weise also löst der junge Goethe sich das Jahrhundertproblem der „allgemeinen Sprache" mit dem Rätsel des Pfingstwunders zugleich. Gottes Geist ist diese Sprache, nur in Gottes Allgemeinheit ist Sprache allgemein. Wo aber ist das Organ für diese göttliche Allgemeinheit? Das eben zeigte das Pfingstgeschehen: das Gefühl vernimmt den Geist Gottes, das Gefühl redet den Geist. Die Geistausgießung wird zu einem Gefühlserlebnis. Damit scheint sich Goethe von der christlichen Hermetik und allen christlichen Auffassungen wieder denkbar weit zu entfernen. Im engeren Sinne hermetisch bliebe allenfalls, daß die Zunge „flammend" verkündigt; denn Flamme und Glut sind uns als Ausdruck der hermetischen Lebenspolarität Expansion und Konzentration bekannt.

Aber im nächsten Abschnitt wird die Anlehnung an hermetische Grundvorstellungen wieder stärker deutlich: „Kam in der Folge der Geist über eine Seele, so war das Aushauchen seiner Fülle, das erste nothwendigste Athmen eines so gewürdigten Herzens. Es floß vom Geiste selbst über, der so einfach wie das Licht, auch so allgemein ist, und nur wenn die Wogen verbraust hatten, floß aus diesem Meere der sanfte Lehrstrom zur Erwekkung und Änderung der Menschen."[198] Wieder finden wir das hermetische Bild vom Atmen, vom Aushauchen in entselbstigende Expansion, und wir haben noch weitere Analogien von religiösem und physischem Lebensbereich: der Geist ist so „einfach" und so „allgemein" wie das „Licht", er braust und strömt wie das „Wasser". Das sind keine beliebigen Vergleiche, sondern hier interpretiert Goethe natürlich wieder in den gewohnten hermetischen Gleisen. Das Atmen deutet auf den Geist der Lebensluft – aber nun religiös verstanden. Und die Lebensluft ist ja wie das Wasser ein Vehikel des Lichts: so haben wir es bei Samuel Richter erfahren. Entsprechend ist vom „Brausen" der Wogen einerseits, vom „sanften Lehrstrom" andrerseits die Rede. Der Lehrstrom ist also von der Geistinspiration offenbar unabhängig. Ihm gegenüber scheint die *Geistsprache* etwas ganz anderes zu sein. Sie lehrt nicht, sie erfüllt. Denn das geistliche Leben kennt so sehr wie das physische Leben Zeiten der Überfülle himmlischer Gaben und daneben das Alltagsmaß des Lebensnotwendigen, eben den Lehrstrom. So ist das Pfingstwunder in dieser Deutung Goethes ein Sturmtag des religiösen Gefühls – dem ruhigen Strömen der Luft bzw. der Glaubenslehre entgegengesetzt. Ein Regenwetter des Geisthimmels – der ständigen, aber mäßigen Wassermenge des Brunnens entgegengesetzt. Und die Analogie des Religiösen mit dem Physischen geht noch weiter. Nach dem Vorbeiziehen der Fülle beruhigt sich das religiöse Gefühl wieder – nicht anders wie sich auch

die Natur nach dem Sturm wieder beruhigt und sich die Regenbäche auf der Erde in die Quellgründe verlaufen.

Aber beruhigt sich das religiöse Gefühl nach der Überfülle des göttlichen Elements ebenso fügsam wie die Natur nach dem Wolkenbruch? Das eben gerade nicht. Und das Zungenreden der paulinischen Gemeinden erklärt sich Goethe als ein solches Widerstreben gegen die Entziehung des Geists, als ein Surrogat der Pfingstfülle. Die lallenden Frommen waren weiterhin nach der Geistfülle begierig. Denn sie war – wie im *Mahomet*, so auch hier – mit der Vereinigung mit dem Göttlichen, mit dem *hieros gamos* des hermetischen Lebens – und zwar in seiner intensivsten Form – gleichbedeutend: „Die Fülle der heiligsten tiefsten Empfindung drängte für einen Augenblick den Menschen zum überirdischen Wesen, er redete die Sprache der Geister, und aus den Tiefen der Gottheit flammte seine Zunge Leben und Licht. Auf der Höhe der Empfindung erhält sich kein Sterblicher. Und doch mußte denen Jüngern die Erinnerung jenes Augenblicks Wonne durch ein ganzes Leben nachvibriren. Wer fühlt nicht in seinem Busen, daß er sich unaufhörlich wieder dahin sehnen würde? Auch tahten sie das. Sie verschlossen sie [= „jenes Augenblicks Wonne"] in sich selbst, hemmten den reinen Fluß der Lebenslehre um die Wasser zu ihrer ersten Höhe zu dämmen, brüteten dann mit ihrem eignen Geiste über der Finsterniß und bewegten die Tiefe. Vergebens! Es konnte diese geschraubte Krafft nichts als dunkle Ahndungen hervordrängen."[199] Der sanfte Lehrstrom sollte gestaut, also konzentriert werden; die ruhige Atemluft sollte gewissermaßen zum Sturm bewegt werden. Verständlicherweise ein vergebliches Beginnen. So lallten die frommen Korinther in der gesteigerten Empfindung zwar nicht mehr die Sprache der Menschen, aber auch längst noch nicht die göttliche Sprache der Pfingsttage und der ersten Schöpfung. Sie konnten also weder von Gott Zeugnis ablegen noch andere erbauen, und so „verdarben sie die beste Zeit".[200] Das Zungenreden ist der Versuch, mit eigener Kraft aus der Glut der Konzentration die Flamme der Expansion anzufachen. Aber gerade das ist dem Leben in keinem seiner Bereiche möglich. Das Göttliche kommt immer als Gnade. Der Geist weht, wo und wann er will. Und daher ist es nur selbstverständlich: „Gegen dieses arbeitete Paulus mit allem Ernst in dem vierzehnten Kapitel der ersten Epistel an die Korinthische Gemeinde."[201]

Goethe will indessen noch „einige Blicke hinwerfen", und dabei drängen sich ganz deutlich die hermetischen Vorstellungen von neuem vor: die Polarität von Konzentration und Expansion soll nun auch auf das Zungenreden übertragen werden. Er wiederholt also: „Paulus setzt die zur Empfindung des Geists bewegte Seele dem ruhigen Sinn entgegen, nebeneinander vielmehr, nacheinander! Wie ihr wollt!"[202] Das ist die typische Entgegensetzung der hermetischen Pole. Denn ebenso kann man unschlüssig sein, ob das Ein- und Ausatmen ein Gegeneinander, Nebeneinander oder Nacheinander ist. Diese Unklarheit liegt im Puls des Lebens selbst. Doch damit

nicht genug. Nun macht Goethe die Absicht seiner Deutung noch vollends durchschaubar: „Es ist Vater und Sohn, Keim und Pflanze. πνευμα! πνευμα! was wäre νους ohne dich!"[203] Auf diesen Punkt kommt es dieser zweiten *Biblischen Frage* wohl überhaupt erst an, auf ihn zielt offenbar alles Vorangehende. Νοῦς, das ist der Vater, das stille, in sich wohnende Göttliche, die Harmonie des Lebens, Schöpfung als konzentrierte Idee, als „Verbum" – aber auch der ruhige Sinn der Seele, der „Lehrstrom". Πνεῦμα dagegen ist der Sohn, also das aus sich heraustretende Göttliche, Pflanze, Expansion – in der Seele die Begeisterung und Ekstase, die Geistsprache. So hat Goethe der Bibel einen „Konsensus" mit seinem Lebensbegriff abgerungen. So hat er eine Auslegung von 1. Kor. 14 ganz und gar in Anlehnung an die hermetische Polarität von Konzentration und Expansion gefunden. Wie sehr mag ihm das Bestätigung der Richtigkeit seiner hermetischen Vorstellungen gewesen sein! Er ist sich so sicher, daß er nunmehr nur noch zitiert: „Genug! Wie gern, ohne paraphrastische Foltern geben die Sprüche ihren Sinn! – ‚Der wie ihr mit der Geistsprache redet, redet nicht den Menschen, sondern Gott! denn ihn vernimmt niemand; er redet im Geist Geheimnisse. So ich mit der tiefen Sprache bete, betet mein Geist, mein Sinn bringt niemanden Frucht. Dieses Reden ist nur ein auffallendes, Aufmerksamkeit erregendes Zeichen für Ungläubige, keine Unterweisung für sie, keine Unterhaltung der Gesellschaft der Gläubigen!'"[204]

Aber nun hat sich der „Landgeistliche in Schwaben" für seine Leser noch eine seltsame Wendung ausgedacht, nämlich von Paulus weg. Nachdem er seine Nous-Pneuma-Philosophie dargetan hat, *muß* diese Wendung kommen! Denn während bei Paulus das ekstatische ‚pneumatische' Zungenreden wegen seiner Unverständlichkeit wenn nicht untersagt, so doch in seinem Wert stark angezweifelt wird, muß es der junge Goethe auf Grund der polaren Struktur auch des religiösen Lebens in Schutz nehmen. So nimmt er konsequent eine Paulus entgegengesetzte Position ein: „Sucht ihr nach diesem Bache", sinnt er den Überresten des Pfingstwunders nach, „Ihr werdet ihn nicht finden, er ist in Sümpfe verlaufen, die von allen wohlgekleideten Personen vermieden werden. Hier und da wässert er eine Wiese ins Geheim, dafür danke einer Gott in der Stille."[205] Noch weiter geht die Apologie: „Unsere theologische Kameralisten haben das Prinzipium, man müßte dergleichen Flecke all einteichen, Landstraßen durchführen und Spaziergänge darauf anlegen. Mögen sie denn! Ihnen ist Macht gegeben!" Und nach dieser Polemik, die selbst an Paulus nur wenig vorbeizielt, identifiziert sich der folgende Satz ganz unverhüllt mit den enthusiastischen Sektierern: „Für uns Haushalter im Verborgenen bleibt doch der wahre Trost: Dämmt ihr! Drängt ihr! Ihr drängt nur die Kraft des Wassers zusammen, daß es von euch weg auf uns desto lebendiger fliesse." Also auch die gedämmten und gedrängten Wasser des Geistes sind „lebendig", auch sie repräsentieren das Göttliche – nur eben so unvollkommen, wie das Leben der Seele, gemessen an der Allgemeinheit des göttlichen Lebens, unvollkom-

men ist. Und solchem Mystizismus hätte der junge Goethe das Wort geredet? Es ist natürlich nicht auszumachen, wieviel von diesen Aussagen den Privatüberzeugungen Goethes zuzurechnen ist und wieviel davon nur der vorgeschützten Pastorenrolle. Aber die Parteinahme für das vom Gefühl inspirierte Sprechen in einem allgemeinen Sinne steht außer Zweifel, und wir dürfen diese Parteinahme auf die Rechtfertigung zurückführen, die dem Zungenreden innerhalb des hermetischen Lebensbegriffs zufällt.

Der Schlußabschnitt dieser zweiten *Biblischen Frage* faßt dann noch einmal die Polarität von Geistsprache und Lebenslehre unpolemisch zusammen. Zuerst wird noch einmal νοῦς beschworen: „Und wir, lieber Herr Bruder, lassen Sie uns in der Fühlbarkeit gegen das schwache Menschengeschlecht, dem einzigen Glück der Erde und der einzigen wahren Theologie, gelassen fortwandeln und den Sinn des Apostels fleißig beherzigen: Trachtet ihr, daß ihr L e b e n s k e n n t n i ß erlanget, euch und eure Brüder aufzubauen, das ist euer Weinberg, und jeder Abend reicht dem Tage seinen Lohn" (originale Sperrung).[206] Diese *Lebenskenntniß*, also der „sanfte Lehrstrom" ohne Zweifel, ist der eine Pol des geistlichen Lebens, der Pol des Nous, der Ordnung, des Kosmos, der Weisheit, der aber schon eine Wendung und Färbung ins Undogmatische nimmt. Demgegenüber ist die göttliche Begeisterung der Pol des πνεῦμα, des Lebensgeists, der abschließend noch einmal über alles verherrlicht wird: „Wirft aber der ewige Geist einen Blick seiner Weisheit, einen Funcken seiner Liebe einem Erwählten zu, der trete auf und lalle sein Gefühl. – Er tret auf! und wir wollen ihn ehren! Geseegnet seyst du, woher du auch kommst! Der du die Haiden erleuchtest! Der du die Völker erwärmst!"[207]

Die Polarität von Konzentration und Expansion ist deutlich. Aber es kündigt sich in diesen Schlußsätzen mit Erleuchtung und Erwärmung noch eine Doppelheit ganz anderen Wesens an: Weisheit und Liebe. Sie darf mit der Polarität der individuellen Lebensbewegung nicht verwechselt werden. Vielmehr handelt es sich bei ihr um eine Doppelheit im Begriff des göttlichen Lebens selbst. Sie tritt beiläufig auch in einer Zeile des *Ewigen Juden* auf. Dort heißt es von den frommen Sektierern[208]:

> Theilten so Geist's als Liebesflammen.

Warum sind das zwei verschiedene Flammen der Inspiriertheit? Insofern, als Geist und Liebe sowohl Grundbestimmungen Gottes sind wie dann auch – analog – der Sonne und der göttlichen Seele. So wie die Sonne Wärme und Licht spendet, so ist auch das menschliche Herz nicht nur Quell der Lebenskraft, sondern nach hermetischem Verständnis auch ein Organ der Lebenserkenntnis. Es wärmt und belebt nicht nur, sondern es erleuchtet auch. Wie das zu verstehen ist, muß im zweiten Abschnitt dieses Kapitels, beim „erkennenden Leben", ausführlicher zur Sprache kommen.

Das Leben der Künstler

Wir gelangen nun zum letzten der von Goethe analogisierend durchreflektierten Lebensbereiche, zum ästhetischen. Er ist der eigentlich klärungsbedürftige, infolgedessen auch der eigentlich lohnende für die Spekulation des jungen Goethe. Niemand, keine theosophisch-christliche und keine naturwissenschaftliche Hermetik, hatte ihm hier Vorarbeit geleistet. Er mußte das Abenteuer der hermetischen Analogiebildung in diesem Bereich ganz allein auf sich nehmen und bestehen.

Aber wie viele Analogien wiesen ihm bereits den Weg! Wie tief konnte er mit seiner Privatreligion schon die Kunstanschauung seiner fortgeschrittensten Zeitgenossen begründen: war Gott nicht ebenso wie der Dichter ein ποιητής – ein Schöpfer, der als solcher „Macher", als solcher „Poet", als solcher Dichter und Künstler war? Aber warum sollte der Künstler dann nicht auch wie Gott der δημιουργός, der Handwerker sein, der – vom griechischen Wort her schon – auf ein um ihn ausgebreitetes Gemeinwohl Hinwirkende? Oder gar: sollte er nicht der ein Gebiet (δῆμος) Umtreibende (εργός), also der im eigenen Kreis Wirkende sein, so wie der γεωργός sein Stück Land bestellt? – Auch die Analogien des seelischen Lebens standen also mit ihrer „Phänomenologie" zur Deutung der künstlerischen (wie der göttlichen) Lebenswirksamkeit schon bereit. Und wie leicht, wie selbstverständlich ließen sich schlechterdings aus allen übrigen analogen Lebensbereichen erhellende Korrespondenzen aufs Ästhetische übertragen. Der ästhetische Bereich brauchte nur noch einbezogen zu werden in dieses Modell, brauchte nach seinen Haupterscheinungen nur noch in dieses Netzwerk von Polaritäten, Analogien und Korrespondenzen eingefangen zu werden. Von selbst gab er sich dann nach dem auch in ihm wirksamen Leben zu erkennen, von selbst mußte die hermetische Lebensdeutung dann umgekehrt auch von diesem neuen Bereich bewahrheitet werden.

Im eben behandelten Abschnitt über das religiöse Leben haben wir den Gegensatz von Nous und Pneuma, von stiller Tiefe („ruhiger Sinn") und flammender Bewegung (des Zungenredens und der Pfingstsprache) kennengelernt. Diese Entgegensetzung überträgt der junge Goethe offensichtlich unmittelbar auf die geistig-schöpferische Tätigkeit. Denn wer sähe sich nicht an die zweite *Biblische Frage* erinnert, wenn er liest, wie Goethe gelegentlich von Herders Schriften spricht: „Er ist in die Tiefen seiner Empfindung hinabgestiegen, hat drinne all die hohe heilige Krafft der simpeln Natur aufgewühlt und führt sie nun in dämmerndem, wetterleuchtendem hier und da morgenfreundlichlächlendem, Orphischem Gesang von Aufgang herauf über die Weite Welt."[209] Die hohe heilige Empfindungskraft der simplen Natur – das ist der „ruhige Sinn" der Biblischen Frage. Das Aufwühlen – das ist das geschraubte Zungenreden. Das Wetterleuchten und Morgendämmern – das ist der Beistand und „Wink" des Lebensgeistes. Und damit die Parallele auch ja nicht zu verkennen ist, zitiert dieser Brief

zwei Sätze weiter sogar aus dem Pfingstgeschehen: „Aber ich höre das Magister Volck schon rufen: er ist voll süsen Weins."[210]

Hier hat sich Goethe also der Symbolik des Brunnens für die Lebenswirksamkeit bedient: auch die Seele ist ein Brunnen, dessen Wasser das Schöpfen (im konkreten Wortverstand nun!) über die Erde ergießen will, den die Fülle von oben zur quellenden Fontäne machen kann – im natürlichen, im seelischen, im religiösen, im geistig-künstlerischen Wortverstand. Aber auch die Symbolik des Feuers taucht im ästhetischen Bereich sogleich von neuem auf; also das Lebensfeuer, das hier – wie schon in den *Ephemeriden* – wieder einmal mit dem künstlerischen Genie identisch wird. Es heißt in der Sulzer-Rezension: „Wenn irgend eine spekulative Bemühung den Künsten nützen soll, so muß sie den Künstler grade angehen, seinem natürlichen Feuer Luft machen, daß es um sich greiffe und sich thätig erweise. Denn um den Künstler allein ists zu thun, daß er keine Seligkeit des Lebens fühlt als in seiner Kunst, daß in sein Instrument versunken, er mit allen seinen Empfindungen und Kräften da lebt."[211] In diesem Zitat steht alles in Analogie zu den uns wohlbekannten Faktoren des hermetischen Lebensmodells: zunächst das individuelle Teil, das „natürliche Feuer"; dann die anfachende belebende „Luft"; schließlich die daraus resultierende um sich greifende „Tätigkeit", die wirkende Flamme, die Lebensgeburt des Loderns und Brennens. Aber die physische Analogie genügt Goethe hier begreiflicherweise nicht. Es tritt noch der Zustand der „Seligkeit" hinzu, wenn der Künstler mit allen seinen Kräften in sein Instrument „versunken" ist, in diesem Instrument „lebt". Das ist eine Korrespondenz aus dem seelischen Analogiebereich. Auch der Liebhaber des Straßburger Romanfragments war in die „feurigsten Umarmungen versunken". Und bis in die physische Sphäre der Erotik dehnt sich die Analogie aus, wenn in *Künstlers Erdewallen* der Künstler „ein Lebensgrosses Bild der Venus Urania auf die Staffeley" stellt und in seiner „Versunkenheit" lallt (oder „schwärmt" oder „orphisch singt")[212]:

> Meine Göttin deiner Gegenwart Blick
> Überdrängt mich wie erstes Jugend Glück.
> Die ich in Seel und Sinn, himmlische Gestalt
> Dich umfasse mit Bräutigams Gewalt.
> Wo mein Pinsel dich berührt bist du mein:
> Du bist ich, bist mehr als ich, ich bin dein.
> Uranfängliche Schönheit! Königinn der Welt!
>
> [...]
> Du wohnst bey mir Urquell der Natur,
> Leben und Freude der Creatur!
> In dir versuncken
> Fühl ich mich seelig an allen Sinnen trunken.

Die Nähe oder Vereinigung mit dem göttlichen Gegenüber ist in allen Bereichen des Lebens gleicherweise die Voraussetzung der Expansion. Und so

kann sich aus den vertauschten Korrespondenzen eine ganze lyrische Bildlichkeit ergeben. Die seelische Korrespondenz der „Versunkenheit" wird an anderer Stelle dieser Künstlergedichte des jungen Goethe von der physischen Korrespondenz ersetzt[213]:

Wo ist der Urquell der Natur,
Daraus ich schöpfend
Himmel fühl und Leben
In die Fingerspitzen hervor!
Daß ich, mit Göttersinn
Und Menschenhand
Vermög zu bilden
Was bey meinem Weibe
Ich animalisch kann und muß!

Der Göttersinn muß sich mit der Menschenhand ebenso verbinden wie der Lebensgeist mit dem Individualgeist, wie Mann und Frau. Pubertäre Auswüchse eines jungen Künstlerselbstbewußtseins sind das zweifellos nicht. Das Gedicht ist vielmehr wohldurchdachtes Resultat der Anwendung des hermetischen Lebensbegriffs auf die kunsttheoretische Besinnung. Wir können uns also schon denken, worauf Goethe anspielt, wenn er eine Versepistel an den Freund Merck beginnt[214]:

Mein altes Evangelium [!]
Bring ich dir hier schon wieder
Doch mir ists wohl um mich herum
Darum schreib ich dir's nieder.

Ich hohlte Gold ich hohlte Wein
Stellt alles da zusammen
Da dacht ich da wird Wärme seyn
Geht mein Gemäld in Flammen
Auch thät ich bey den Schäzzen hier
Viel Glut und Reichtuhm schwärmen
Doch Menschenfleisch geht allem für
Um sich daran zu wärmen.

O dass die innre Schöpfungskrafft
Durch meinen Sinn erschölle
Dass eine Bildung voller Safft
Aus meinen Fingern quölle.
Ich zittre nur ich stottre nur
Ich kann es doch nicht lassen
Ich fühl ich kenne dich Natur
Und so muss ich dich fassen [...]

Das „alte Evangelium", das Merck hier „schon wieder" zu hören bekommt, wird Goethes Privatreligion gewesen sein, nämlich so wie sie sich auf den Bereich der Ästhetik auswirkte. Wo Schönheit ist, muß nach der Überzeugung des jungen Goethe auch inspirierendes Leben sein. Wo Leben ist, muß

Vereinigungsstreben der Individualität mit dem Allgemeinen sein und daraus Wärme, Atmosphäre, anziehende Kraft. Ähnlich wie der Künstler vor der Venus Urania hatte ja auch – *DjG* II, 173 – Franz angesichts der schönen Adelheid geschwärmt. Die Wirksamkeit des Lebens ist also in der Künstlerschaft genau analog zur Liebe, zur Erotik zu denken. Die Schöpfungskraft vereinigt sich mit dem geliebten Gegenstand. Das kann der junge Goethe gar nicht drastisch genug ausdrücken. Dem Dichtergenossen Heinse macht er für dessen *Laidion* das Kompliment: „Ein andrer verhurt seine Säffte, ihr habt Stanzen daraus gemacht."[215]

Auch wenn wir ins einzelne gehen, zeigen sich die Lebensbereiche in ihrer Analogie. Der „Blick" der Venus Urania, von dem wir hörten, ist wiederum eine Korrespondenz – ein uneigentlicher Ausdruck und doch mehr als eine bloße Metapher. Er besagt nichts anderes als die inspirierende, anfachende Luft des Lebensgeistes in anderen Lebensbereichen. So wie die „Versunkenheit" und „Seligkeit" nichts anderes ist als die allem Leben eingeborene freudige Öffnung des Irdischen zum Himmlischen; so wie der Pinselstrich nichts anderes als die neuangefachte Lebenstätigkeit ist, das „freudenreiche" Ausdringen des Geschöpfs nach allen Seiten, wenn wir uns wieder einmal mit Samuel Richter ausdrücken wollen. Alles Leben steht mit allem Leben in Analogie. Die Lebensäußerungen des einen Bereichs korrespondieren mit solchen der anderen Bereiche. Zuweilen werden diese Korrespondenzen beim jungen Goethe dann erdrückend zahlreich. Bereits bei der „Versunkenheit" konnten wir das ansatzweise beobachten. Mehr noch kann es uns der „Blick" verdeutlichen. Wer ist Venus Urania? Sie ist die Personifizierung des sich in Schönheit und Liebe der Schöpfung manifestierenden Göttlichen. Ihr Blick korrespondiert daher mit dem Schein der Sonne: auch in der Sonne blickt Göttliches zum Irdischen. Die Korrespondenz im religiösen Bereich haben wir in der zweiten *Biblischen Frage* kennengelernt: „Wirft aber der ewige Geist einen Blick seiner Weisheit, einen Funcken seiner Liebe dem Erwählten zu ..." Und für den Bereich der Liebe hieß es in *Willkommen und Abschied* bereits: „Dich seh ich, und die milde Freude / Floß von dem süßen Blick auf mich." Ja, sogar Franz sagt von der ganz unsentimentalen, immoralistischen Lebensmagie Adelheids: „Ich bin ein Narr! – Dazu machte mich Ein Blick von ihr!"[216] Von der Liebe in die Bezirke der Freundschaft überwechselnd, bietet sich die Vorstellung sogar dem sterbenden Götz an: „Ach dass ich Georgen noch einmal sähe, mich an seinem Blick wärmte!"[217] Immer und überall steht der Blick für den einen, genau umrissenen Faktor des hermetischen Lebensmodells: für den stärkenden, lebenerhaltenden Zufluß des göttlichen Lebensgeistes.

Vor dem Hintergrund der Ästhetik um 1770 sind das ungewöhnliche Ansichten, und in der Tat hat der junge Goethe sie ja selbst wie Geheimlehren nur wenigen Eingeweihten – Merck etwa, wie wir sahen – mitgeteilt. Diesen Eindruck müssen wir jedenfalls gewinnen, wo Goethe seine hermetisch fundierte Ästhetik – nun vom Pol der Konzentration aus, also vom

wirksamen, sich selbst manifestierenden Ich aus – an Fritz Jacobi weitergibt: „Sieh lieber, was doch alles schreibens anfang und Ende ist, die Reproduktion der Welt um mich, durch die innre Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigner Form, Manier, wieder hinstellt, das bleibt ewig Geheimniss Gott sey Danck, das ich auch nicht offenbaaren will den Gaffern und Schwäzzern."[218] Die Expansion mit der ihr eigenen Metaphorik ist hier gänzlich ausgespart. Aber sonst findet sich wieder alles versammelt, was zum hermetischen Lebensbegriff gehört: die äußere Welt ist es diesmal, die belebend – als göttliche Natur – auf die innre Welt des Künstlers, also auf sein Genie, wirkt. Dieses Genie „packt" das Stück Welt, mit welchem es sympathisiert, und eignet es der eigenen Individualität an, vereinigt sich also mit ihm, reproduziert es endlich aus sich und mit ihm sich selbst. Unschwer läßt sich das mit dem Konzept der „Lebensgeburt" aus Gegensatz und Vereinigung des Allgemeinen und des Individuellen verbinden. Wie sich Goethe diese seine Theorie aber konkret vorstellte, hat uns eine Briefstelle überliefert. Von einem Abendspaziergang berichtet er 1773 an die Kestners: „Auf der Brücke hielt ich still. Die düstre Stadt zu beyden Seiten, der Stillleuchtende Horizont, der Widerschein im Fluss machte einen köstlichen Eindruck in meine Seele den ich mit beyden Armen umfasste. Ich lief zu den Gerocks lies mir Bleystifft geben und Papier, und zeichnete Zu meiner grossen Freude, das ganze Bild so dämmernd warm als es in meiner Seele stand."[219] Auch hier das umfassende „Packen" des Jacobi-Briefs, die Reproduktion eines äußeren Eindrucks von Welt aus der eigenen individuellen Seele, und zwar ohne Dazwischentreten irgendwelcher Kunstgedanken. Ähnliches gilt beim jungen Goethe auch für die geistige Schöpfertätigkeit. Über Lavater berichtet Goethe an Schönborn: „Ich habe ihn nie für einen Schwärmer gehalten und er hat noch weniger Einbildungskrafft als ich mir vorstellte. Aber weil seine Empfindungen ihm die wahrsten, so sehr verkannten Verhältnisse der Natur in seine Seele prägen, er nun also iede Terminologie wegschmeisst, aus vollem Herzen spricht und handelt [...], so kann er dem Vorwurf eines Phantasten nicht entgehen."[220] Abermals: das Erfassen der äußeren Natur in die innere Natur der Seele; auch hier das unmittelbar-individuelle Reproduzieren der Eindrücke aus dem von ihnen erfüllten Herzen.

Noch deutlicher sehen wir das konzentrativ-individuelle Moment, das von Goethes hermetischem Lebensbegriff in diese Ästhetik hineingetragen werden muß, in jenem Brief an Salzmann, der die Arbeit am *Götz* ankündigt. Hier ist das ästhetische Interesse noch ganz zurückgenommen in das wirkende Leben der Seele, die nicht nur im religiösen Bereich ein inspirierendes Objekt benötigt, um nicht zu verzweifeln. „Es ist traurig an einem Ort zu leben", heißt es da, „wo unsre ganze Wircksamkeit in sich selbst summen muß. Ich habe Sie nicht ersetzt, und ziehe mit mir selbst im Feld und auf dem Papier herum. In sich selbst gekehrt, ist's wahr, fühlt sich meine Seele Essorts die in dem zerstreuten Strasburger Leben verlappten. Aber

eben das wäre eine traurige Gesellschafft, wenn ich nicht alle Stärcke die ich in mir selbst fühle auf ein Objeckt würfe, und das zu packen und zu tragen suchte, so viel mir möglich."[221] Diese Sätze kreisen um das eine Wort Konzentration, das nicht ausgesprochen wird, weil es nicht um Begriffe, sondern um die Phänomenologie des an sich selbst beobachteten Schöpferlebens geht. Aber der hermetische Tenor ist vernehmlich genug: die konzentrative Kraft der Seele müßte das Individuum in den Abgrund ihres eigenen summenden „Wirbels" ziehen, wenn es nicht zur Öffnung der Seele auf ein Objekt käme, das die Kraft erst zur lebendigen Tätigkeit werden läßt. Aber dennoch muß diese Kraft – „kollecktive Krafft" nennt sie der Schönborn-Brief vom Juni 1774 – im Künstler erst einmal vorhanden sein: als sein Lebensfeuer, sein Genie. Dieses Prinzip der künstlerischen Konzentration finden wir ausgesprochen, wenn Goethe 1775 brieflich von dem Schweizer Maler Füßli schreibt: „Was für eine Glut und Inngrimm in dem Menschen ist!"[222] Und schon der nächste Satz desselben Briefes gibt noch einmal eine Benennung des Konzentrationsprinzips, das mit der Künstlerindividualität eins ist: „Hamans Prolegomena haben auch dem was implicite Krafft in mir ist sehr wohl gethan."[223] Wie nahe wieder die Korrespondenzen in solcher Ausdrucksweise sind! Denn „Glut" ist ja „kollecktive Krafft", und die „implicite Krafft" könnte genauso den „Keim" und „Samen" des Pflanzenlebens bezeichnen.

Man wird darauf aufmerksam geworden sein, wie oft Goethe vom „Pakken" spricht. Es könnte das alte Wort „fassen" der Theosophie des Sincerus Renatus sein. Jedenfalls häufen sich auch hier die Korrespondenzen so sehr, daß wir an eine feststehende Wortprägung glauben müssen. Im erotischen Bereich taucht sie etwa so auf[224]:

> [...] Und wenn sie liebend nach mir Blickt
> Und alles rings vergißt
> Und dann an meine Brust gedrückt
> Und weidlich eins geküsst
> [...]
> Da möcht ich mehr und immer mehr
> Der Tag wird mir nicht lang
> Wenn ich die Nacht auch bey ihr wär
> Davor wär mir nicht bang.
> Ich denck ich fasse sie einmal
> Und büsse meine Lust
> Und endigt sich nicht meine Quaal
> Sterb ich an ihrer Brust.

Das „Fassen" klingt hier außerordentlich künstlich. Was es konkret bedeutet, hatte der Kuß schon vorweggenommen. Also muß das Verbum hier noch einen anderen Akzent haben. Es bezeichnet hier doch wohl das gleiche „Packen", das wir im Salzmann-Brief auf die ästhetische Seite gewendet finden. Es begegnet uns auch sonst im seelischen Bereich. Erinnern wir

uns an Goethes Selbstzweifel im Brief an die Gräfin Stolberg: „Entweder auf einem Punckt, fassend, festklammernd, oder schweifen gegen alle vier Winde". Dieses Fassen und Packen ist also ganz offensichtlich zum konzentrativen, selbstischen und individuellen Pol des Lebenspulses gehörig, und insofern verbindet es dann wieder alle Bereiche. Sogar für die tierische Physis liefert uns Goethe das Analogon, wenn er in den Beiträgen zu Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* einmal über die Feldmäuse urteilt: „Der oft schwache Unterkiefer, die vordern, spitzig gebognen Zähne haben ihre Bestimmung zum Nagen und Kosten; sie sind fähig, das angepackte Leblose sich kräftig schmecken zu lassen; aber nichts Widerstehendes, Lebendiges, gewaltig zu fassen und zu verderben" (interpretierende Sperrungen).[224] Können wir den Platz für dieses Packen und Fassen im Ganzen des hermetischen Lebensbegriffs ausmachen? Allerdings! Es bezeichnet die magnetische Begier des Individuallebens, des Archäus, sich anderes Leben anzueignen, es mit sich zu vereinigen, sich an ihm zu stärken. Und insofern das „Packen" dieses Moment des Lebens ausdrückt, muß es in allen Bereichen wiederkehren.

Auch die äußeren Manifestationen des wirkenden Lebens, die Pole von „Hütte" und „Brunnen" und der dazugehörige „Wirkungskreis", fehlen in der Ästhetik des jungen Goethe nicht. Auch das künstlerische Wirken ist ein Tätigsein aus einem Eigenen, das nicht preisgegeben werden darf. Auch der Künstler hat wie der Landmann von der Natur ein Erbteil, eine individuelle Hütte erhalten, einen festen Ort, ein „umzäuntes Gut"[226]. So hofft Goethe in einem Brief an Fritz Jacobi, der zehn Tage nach dem schon zitierten Bekenntnis vom 21. August 1774 geschrieben wurde, „dass du dich muthig entreissen wirst der papirnen Vestung Spekulations u. literarischer Herrschafft. Denn das raubt dem Menschen alle Freude an sich selbst. Denn er wird herumgeführt von dem und ienem [sc. Autor?], hie in ein Gärtgen da in eine Baumschule, in einen Irrgarten u. Irrgärtgen, und preiset ihm ieder an seiner Hände Werck, und endl[ich]. siehet er in seine Hände die ihm auch Gott gefüllt hat mit Krafft u. allerley Kunst, und es verdreust ihn des Gaffens u. Schmarozens an andrer Schöpfungsfreude, u. kehret zurück zu seinem Erbteil, säet, pflanzt u[nd] begiesst, und geniest sein und der seinigen in herzlich Würckender Beschränckung."[227] Das eigene Erbteil verhindert also das ziellose Umherschweifen. Jedem Künstler wird von seiner eigenen Begabung und Art das „Hic Rhodus" zugerufen. Nur innerhalb dieser Art ist Schöpfungsfreude, ist Freude an sich selbst möglich. Diese ganze Briefstelle ist übrigens eine Korrespondenz: zur Welt des *Wanderer*-Gedichts (nicht einmal der Wanderer fehlt darin!). Und was diese Gleichläufigkeit konstituiert, sagen die letzten drei Wörter des Zitats ausdrücklich: die „herzlich Würckende Beschränkung". Das vom beschränkten Herzen aus Wirken: das ist nur eine Definition des geschöpflichen Lebens selbst. Weniger hochgemut klingt die gleiche Korrespondenz, wo Goethe sie einmal auf die eigene Situation bezieht: „Heilige Musen reicht mir das

Aurum potabile, Elixir Vitae aus euern Schaalen, ich verschmachte. Was das kostet in Wüsten Brunnen zu graben und eine Hütte zu zimmern."[228] Ein Beleg, der zweifelsfrei in den ästhetischen Bereich weist und in kürzester Formel enthüllt, welche grundlegende Relevanz die hermetische Polarität von allgemeiner Lebenskraft und Individualkraft auch für Goethes Auffassung der künstlerischen Dinge beansprucht hat. Das Wasser des Brunnens reichen hier die Musen. Die Hütte aber, die gezimmert werden muß, ist nach allem, was wir bisher gesehen haben, die Künstlerindividualität, das „innere Ganze", das „Erbteil" der eigenen Begabung, das befestigt und ausgebaut werden muß.

Das ganze dreigliedrige Schema der auf das ästhetische Produzieren übertragenen Privatreligion – Glut, Flamme, Brand – wird auch in dem 1776 entstandenen Gedicht *Hans Sachsens poetische Sendung* deutlich. Dort steht Hans Sachs in der Sonntagsfrühe in der Werkstatt, und nach sechs Wochentagen Schusterarbeit könnte er sich's nun wohlsein lassen. Doch in dieser Ruhe regt sich etwas[229]:

> Wie er die Frühlingssonne spürt,
> Die Ruh ihm neue Arbeit gebiert [...]

Hier ist die Frühlingssonne der inspirierende Wink des Göttlichen, der „Blick", der die Schöpferkraft anfacht. Und Ruhe und Tätigkeit stehen wieder in schönster hermetischer Zuordnung pulshaft gegeneinander, in Abhängigkeit voneinander. Aber gegen Ende des Gedichts wird dem Meister bange, ob er diese ganze Frühlingswelt dichterisch werde bewältigen können[230]:

> Wie er wollt Wort zu Allem finden,
> Wie er möcht so viel Schwall verbinden,
> Wie er möcht immer so mutig bleiben,
> So fort zu singen und zu schreiben?

Mit anderen Worten ausgedrückt: auch in diesem Gedicht muß dem Künstler beständig das Leben der Schöpferkraft vom inspirierenden Himmel zukommen. Darüber tröstet ihn nun aber die Muse, zum Oberfenster herein[231]:

> Sie spricht: Ich komm, um Dich zu weihn,
> Nimm meinen Segen und Gedeihn!
> Ein heilig Feuer, das in Dir ruht,
> Schlag aus in hohe lichte Glut!
> Doch daß das Leben, das Dich treibt,
> Immer bei holden Kräften bleibt,
> Hab ich Deinem innern Wesen
> Nahrung und Balsam auserlesen,
> Daß Deine Seel sei wonnereich,
> Einer Knospe im Thaue gleich.

Da ist es von neuem, das Lebensfeuer, die Glut, die mit dem Beistand der Musen, also des Göttlichen, zur Flamme werden muß. Es ist dies das treibende Leben, der Archäus, zugleich aber doch auch das innere Wesen, das Genie des Künstlertums. Das Leben des Individuums, auch das des Künstlers, ist in allen seinen Bereichen und Manifestationen doch ein einziges. So bedarf dieses Feuer nicht nur – nach der Kunst hin – göttlicher Inspiration, sondern auch – nach dem Leben hin – der beständigen Unterhaltung. Was verheißt die Muse nun über die Inspiration des Künstlergeists hinaus, die sie selbst bewirken wird – was verheißt sie der Lebenskraft als „Nahrung und Balsam"? Die Korrespondenz des Morgentaus, der im analogen Bereich des Pflanzenlebens erquickt, macht klar, daß diese Nahrung auch des psychischen Lebens ein Göttliches sein muß[232]:

Da zeigt sie ihm hinter seinem Haus
Heimlich zur Hintertür hinaus
In dem eng umzäunten Garten
Ein holdes Mägdlein sitzend warten [...]

Warum ist Deine Stirn so trüb?
Das, was Dich dränget, süße Lieb,
Ist volle Wonn und Seligkeit,
Die Dir in Einem ist bereit,
Der manches Schicksal wirrevoll
An Deinem Auge sich lindern soll;
Der durch manch wunniglichen Kuß
Wiedergeboren werden muß,
Wie er den schlanken Leib umfaßt,
Von aller Mühe findet Rast,
Wie er ins liebe Ärmlein sinkt,
Neue Lebenstäg und Kräfte trinkt.
Und Dir kehrt neues Jugendglück,
Deine Schalkheit kehret Dir zurück.
Mit Necken und manchen Schelmereien
Wirst ihn bald nagen, bald erfreuen.
So wird die Liebe nimmer alt,
Und wird der Dichter nimmer kalt!

Nahrung und Balsam für das innere Wesen des Künstlers ist also die Liebe zur Frau, zu seinem Ehegespons. Sie erneuert in ihm – wie schon das *Mayfest* sang – Mut und Freude zu neuen Liedern. Wie die Liebe immer neue seelische Vereinigung mit dem Göttlich-Allgemeinen im geliebten Nicht-Ich bringt, so bringt die Muse dem Künstler immer neue Nähe des allgemeinen Göttlichen in der produktiven Liebe zu einem Göttlich-Schönen des Kosmos. Und so kann in der Tat das Lebensfeuer nicht kalt werden, und das wirkende Leben kann nicht erlahmen, das sich im Künstler als Liebeskraft und Schaffenskraft zugleich manifestiert.

2. *Das erkennende Leben*

Wir werden in diesem zweiten Hauptstück von Goethes „Privatreligion", das heißt seines hermetisch fundierten Lebensbegriffs, zuerst einige Konsequenzen selbst – *horribile dictu* – deduzieren müssen. Denn wir sind nun schon weit genug in die Prämissen dieses Denkens eingedrungen und haben, wenn wir irgend auf Übersichtlichkeit zustreben wollen, Goethes „disciplina arcani", sein pythagoreisches Schweigen wettzumachen. Anschließend an diese Orientierung aus der Gesamtkonzeption des hermetischen Lebens werden wir uns das erkennende Leben aus Oetingers Philosophie erläutern lassen, um auf diese Weise die Gegenprobe der christlichen Hermetik auf unsere Deduktion zu erhalten. Und schließlich werden wir, in einem dritten Schritt, wieder die Quellen selbst sprechen lassen und sehen, wie weit ihr Stückwerk unseren Gedankenzusammenhang an seinen wichtigen Gelenken und Gliedern konkret belegen und erhärten wird.

Der hermetische Lebensbegriff und das erkennende Leben

Wir haben das hermetische Leben bisher allein als wirkendes Leben kennengelernt, als „Kraft". Das bedeutete, daß wir das Verhältnis von Gott und Geschöpf – das Leben – nur unter dem Aspekt der Fülle und der Bedürftigkeit, des quantitativen Ganzen und des quantitativen Teils betrachten konnten. Gott ist das All-Leben; das Individuum hat teil an diesem All. Aber diese Bestimmung des Lebens genügt nicht, und das geht schlüssig schon aus dem hervor, was wir über das Leben bereits wissen. Denn das Leben des Geschöpfs haben wir in der hermetischen Tradition gegenüber Gott nicht nur als quantitativ weniger, sondern auch als qualitativ anders kennengelernt. Es ist aus Gott nicht nur ausgeflossen, sondern auch durch die „Spezifikation" hindurchgegangen, und das heißt, daß die unendliche Wesenheit Gottes – nicht nur die unendliche Kraft Gottes! – sich in jedem Geschöpf formte, also begrenzte, anders akzentuierte. Nur Gott selbst umfaßt alle Eigenschaften, alle Fähigkeiten, alle Bestrebungen. Er ist die Form aller Formen und insofern zugleich ohne spezifizierte Form. Die Geschöpfwelt dagegen weist eine ebenso unendliche Individuation, „Artung", Spezifikation, Formung des allgemeinen Wesens Gottes auf.

Indem das Leben Gottes solcherweise ebenso wie das Leben der Geschöpfe nach Kraft und Wesen betrachtet werden muß, haben wir auch von einem doppelten Leben zu handeln, und zwar will sich das Leben als Folge des Dargelegten nicht bloß nach seiner Kraft, sondern auch nach seiner Eigenart manifestieren. Gottes Leben manifestiert sich in der Schöpfung nicht bloß als Liebe, sondern auch als Vollkommenheit – als Wesensinbegriff, der allem wirkenden Wesen zugrunde liegt. Und jedes Geschöpfleben muß daher seinen lebendigen Wirkungen ganz ebenso nicht bloß als indivi-

duelle Kraft, sondern auch als individuelles Wesen innewohnen. Jedes Leben ist nicht nur größere oder geringere Wirkungskraft, sondern auch spezifizierter Charakter, und zwar im griechischen Wortsinn des „Gepräges", des „Stempels". So wie der Wanderer in Goethes gleichnamigem Gedicht noch sinnt[233]:

> Ich erkenne dich bildender Geist,
> Hast dein Siegel in den Stein g e p r ä g t
> (interpretierende Sperrung).

Und diese Aussage gilt für alles Leben überhaupt, da Leben, wie wir von seiner Kraft längst wissen, immer ein sich selbst manifestierendes ist. Überall „prägt" also das Leben in seiner Wirksamkeit auch sein Wesen aus. Gott prägt sich in der Schöpfung aus – nach seiner ihm wesentlichen Weisheit und Vollkommenheit. Tier und Vogel prägen sich in ihrem artgemäßen Nest und in ihrer Nahrung aus. Alle Menschen haben nicht nur verschiedene Kraft, sondern auch verschiedene Eigenart, verschiedenes „Gepräge", verschiedenen Charakter.

Aber auch dieses spezifizierte, geprägte Eigenwesen jedes Geschöpfs ist individuell und geschöpflich nur eben durch diese Prägung. Dagegen ist dieses erkennbare Wesen als lebendiges immer noch Teil vom göttlichen Wesen, in welchem es ja – als in der Schöpfung davon ausgeflossenes – von Urbeginn an enthalten war und ist. (Auch insofern besteht also wieder eine Entsprechung zur Kraft des wirkenden Lebens, die ja immer *portio divinitatis* ist.) Und nun müssen wir uns mit einer besonders kühnen Konsequenz vertraut machen: Da das Leben immer und überall eines ist, also auch im Teil noch des gleichen Wesens wie im Ganzen, so muß notwendigerweise auch im lebendigen Geschöpf noch das ganze Wesen Gottes enthalten sein. Gottes ganzer Charakter, Gottes ganze Weisheit. Das Bild Gottes. Nur daß dieser Charakter, diese Weisheit wieder durch das Faktum der individuellen Spezifikation beschränkte Freiheit, verdunkelte Allgemeinheit, jedenfalls gedämpfte Weisheit sein muß. Wie stellt sich der Hermetiker das vor? Wir wissen es bereits. Im Geschöpf, jedenfalls im vollkommenen, also im Menschen, dem ursprünglichen Ebenbild Gottes, ist nicht nur die göttliche Kraft als Seelenfunke, sondern auch Gottes Weisheit als Seelen-Mikrokosmos angelegt. Insofern ist der Mensch nicht nur *portio divinitatis*, sondern auch *imago dei*. Aber dieser seelische Mikrokosmos, in welchem dem Menschen eigentlich alle Weisheit Gottes mitgegeben ist, wird von der seelischen Kraft beleuchtet – und diese erleuchtende Kraft ist in jedem Geschöpf nur eine beschränkte. Niemals wird im Mikrokosmos der Seele daher die Schöpfung in der Allgemeinheit Gottes überschaubar; das erkennende Bewußtsein des Menschen wird durch die Spezifikation immer ‚beschränkt', vereinseitigt, subjektiv ‚schief' sein. Das eben meint Goethe, wenn er in dem großen Lavater-Pfenninger-Brief vom 26. April 1774 von den verschiedenartigen „Kombinationen" spricht, unter welchen die Einzelindividuen

das Ganze „sentiren".[234] Goethes Gedanke ist unmittelbare Folge der Spezifikationsidee.

So wirkt nun alles und jedes Leben nur im Rahmen und in der Richtung seiner Eigenart auf anderes Leben. Das heißt: Da die geschöpflichen Individuen „spezifiziert" sind, erkennen sie von dem Wesen der auf sie zudringenden Lebensgeister nur gerade soviel, wie der Spezifikation ihres Seelen-Mikrokosmos gemäß ist, wessen sie also zur Sicherung und Erhaltung ihres individuellen Lebens bedürfen. Was durch die Spezifikation unakzentuiert und verdunkelt ist, das wird nicht „sentiert", nicht begriffen; nicht außen in der Welt und nicht innen im Seelengrund. Es wird als fremd abgestoßen oder übergangen. Dagegen was vom äußeren Ganzen mit der eigenen Wesensart – die immer spezifiziertes Ganzes ist – übereinstimmt und dadurch in lebendigem Zusammenhang steht, das wird erkannt, und das heißt: in sich selbst, in der eigenen Seele widerklingend empfunden. Zugleich aber ist dieses „Erkennen" (das beim jungen Goethe – wie wir schon wissen – immer sensualistisch ein „Sentiren" ist) ein Sich-selbst-Kennenlernen, ein Empfinden der eigenen spezifizierten Art, die von jedem erkannten Element sozusagen mittels einer Aktualisierung erst vollständiger freigelegt wird. Jedes „Sentieren" ist also eine Erweckung und Begegnung der im Mikrokosmos des dunklen Seelengrunds schlummernden Welt durch und mit dem entsprechenden Teil des äußeren Makrokosmos. In und mit diesem Teil wird die Seele, die sich noch selbst verschlossen war, „eröffnet", ja sie muß sich durch das mit dem „Sentieren" in sie einfallende und sich im „Sinn" reflektierende Wesen des äußeren Ganzen nicht nur eröffnet, sondern durch seine göttliche Wesenheit, sein „Licht", auch „erweitert" fühlen.

Man sieht schon, wohin dieser Gedanke führt. Die Expansion der Freude, die wir bisher (unter dem Aspekt der magischen Wirkung der Lebensgeister) allein als gestärkte Kraft des Individuallebens kennen, ist zugleich – unter dem Aspekt des erkennenden Lebens – eine Erweiterung („Expansion") des eigenen „Sinns", eine Erleuchtung des Mikrokosmos, eine „Erheiterung" des eigenen Seelengrunds. Durch das freudige Erkennen dehnt sich die Seele erst zu ihrer eigenen Welt aus. Sie rückt dem Ganzen etwas näher, sie vervollkommnet sich. Mehr noch: jede Expansion ist eine „Lebensgeburt" der Erkenntnis, indem durch den in individueller Spezifikation wahrgenommenen Wesenseindruck das Allgemeine des Mikrokosmos berührt wird, also beide Prinzipien wieder auf neue Weise zum *hieros gamos* des Irdischen mit dem Göttlichen gebracht werden. Auf solche charakteristische Erkenntnis kommt daher alles an, und notwendig muß solche Erkenntnis eine phänomenologische sein, die sich nun als gleichbedeutend mit der „sentierenden" Erkenntnis des jungen Goethe erweist. Nur so ist für ihn „lebendige" Erkenntnis möglich, während die Vernunfterkenntnis – das sich nach außen verschließende selbstgenügsame Reflektieren und Folgern – totes Wissen, totes Vorurteil, tote Systembildung nach sich zieht.

Aber immerhin reicht diese tote Erkenntnis insoweit in die lebendige Erkenntnis hinein, als im Geschöpfleben doch immer die Gefahr besteht, das lebendig „Sentierte" – mangels der *allgemeinen Sprache* – durch das bloße Aussprechen wieder in eine individualisierende Form, in einen „spezifizierten" Ausdruck zu bringen. Daher die Gefahr des „Wortstreits", von der Goethe Pfenninger gegenüber spricht. Das ist als konzentrativer Puls des Erkennens leider unvermeidlich. Dieser darf nur nicht zu weit getrieben werden. Sondern wie Goethes Zeichnung des abendlichen Flusses zeigte, muß die neugeborene Erkenntnis so „warm", wie sie in der Seele steht, auch wieder ausgesprochen werden – muß sie unreflektiert sich „reproduzieren" – und sei es im „Lallen", in „orphischer" Unverständlichkeit. Völlig verwerflich ist allerdings das „systematisierende" Erfahrungsammeln, das objektiv-kalte „Erkennen" und „Zergliedern", das „freudenfeindliche" (also auf Expansion des alleinwissenden Seelengrunds verzichtende) „Anatomiren" – siehe die entsprechenden Zitate in früheren Abschnitten (S. 95 und 236), deren tieferer Sinn sich uns jetzt erst enthüllt.

Aber nicht nur der Mensch erkennt. Sondern alles Belebte hat an dieser Manifestation des Lebens aktiv und passiv teil. Alles Leben sendet sein eigenes Wesen aus und „vernimmt" anderes Wesen. Das muß also zunächst für Gott gelten. Und in der Tat: die Geschöpfe erkennen ja im Leben Gottes und im Licht der Sonne ihr eigenes Wesen in lockender Unverkürztheit wieder – also nicht nur den Seelenfunken der Wärme und Kraft, sondern auch das Seelen*licht* in der vollen Allgemeinheit und Unbegrenztheit der Wahrheit. Nur deshalb öffnen sich alle Geschöpfe in Sympathie zu diesem ihnen gemäßen Wesen hin und empfinden die Freude der Expansion. In Leben und Licht spüren sie die vollständige Freiheit und Allgemeinheit ihres Wesens, auf die hin sie mit einem göttlichen und sonnenhaften Leben vom Ursprung her angelegt sind. Kühner noch umgekehrt: Der lebendige Gott erkennt in den Geschöpfen sein eigenes Wesen wieder. Er m u ß daher mit ihnen sympathisieren, m u ß sie lieben, muß sich ins Leben öffnen und auf sie hingehen, um sich mit ihnen freudig zu vereinen. Und zwar um so stärker, je mehr sein Bild sich in ihnen spiegelt. Die Sonne, ebenso, m u ß auf die spezifizierte Schöpfung hinstrahlen, weil sie erst von ihr zurückgestrahlt, zurückgespiegelt wird, so wie die Welt erst durch das Licht ihrer selbst, ihrer Formen ansichtig wird. Wäre die Sonne nicht, so wäre keine spezifizierte Form wahrnehmbar, und wäre keine Welt, so verlöre sich der Sonnenschein in die allgemeine Finsternis der Unbegrenztheit. Weder Welt noch Sonne kämen zur Manifestation ihres Wesens, zur Freude des Selbstbewußtseins, des „Selbstgefühls", wie es beim jungen Goethe heißt. Und doch lebt auch dieses Leben im pulsenden Wechsel des Erkennens und Wirkens: nur die halbe Erde leuchtet zurück, die andere Hälfte liegt in finsterer Nacht; nur die halbe Erde grünt und blüht lebendig, die andere Hälfte starrt tot als Schnee und Eis (oder als Wüstensand). Und nur die halbe Schöpfung strebt auflebend zu Gott, die andere, alternde Hälfte verliert die

expansive Richtung wieder, versteift sich auf ihre individuellen Grenzen, entfremdet sich der Allgemeinheit, Freiheit, Wahrheit und ihrem belebenden Wesen, verdüstert, erkaltet und stirbt.

Auch das erkennende Leben ist also – wie das wirkende Leben – eine Manifestation des göttlichen Teiles im Geschöpf.[235] Darauf legt der ältere van Helmont allen Nachdruck, wenn er von der *actio in distans* handelt, der „Fernwirkung" der Seele.[236] „Die fernwirkende magische Kraft haben wir in dem Teil von uns zu suchen, welcher das Ebenbild der Gottheit ist", schreibt er in seiner Schrift *De magnetica curatione vulnerum*.[237] Fernwirkend und magisch ist aber die Kraft wie das Erkennen des Lebens Gottes und alles göttlichen Lebens. Das Leben zieht nicht nur, als magische Kraft, an, es „bezieht" sich auch – als sympathetische Magie – auf anderes Lebendige. Es muß geradezu als Leben auch ein erkennendes Leben sein: erfühlt, „sentiert" es solcherweise doch, was ihm gemäß und nötig ist; scheidet es sich solcherweise doch vom ihm Ungemäßen und Unnützen. Nur so ist Gewähr gegeben, daß die anziehende Kraft nicht alles und jedes anzieht. Kein Chaos miteinander streitender Kräfte entsteht durch das wirkende Leben. Sondern die erkennende Spezifikation sorgt mit ihrer sympathetischen „Aktion", daß ihr wirkendes Leben nur mit dem ihm gemäßen Teil der Schöpfung und des Ganzen in Austausch gelangt. Die Geschöpfe erkennen das Wesen der ihnen begegnenden Lebensgeister und greifen nur nach dem, was sie in ihrem eigenen Wesen ergänzt – im Guten wie im Bösen, im Hunger und in der Liebe, feindselig und sympathisierend. Nur das Allgemeine „bezieht" sich auf alle: Gott lockt durch das Leben seines Geistes die Samen der Geschöpfe zur Erkenntnis ihrer eigenen Gleichgestimmtheit mit ihm; aber er führt sie nur ins Leben, um sie auch dem Tode anheimzugeben – ihrer individuellen Bestimmung. Die Sonne lockt mit Schein und Wärme das Grün und die neue Brut hervor, aber nur, um sie in eine Welt zu setzen, die auch den Winter und den Hunger kennt. Anders die Geschöpfe. Etwa die Menschen: sie sprechen nur auf das ihrem Wesen Entsprechende an, das sie „packen" und „umfangen", weil sie sich mit ihrer Lebenskraft sympathetisch auf dieses Wesen hin öffnen müssen. Das Männliche richtet sich auf das ihm bestimmte Weibliche, aber nicht auf das Mannweib, den Hermaphroditen,[238] der Hungrige mit seinen Gelüsten nach den ihm fehlenden Kräften, der Künstler mit seinem Schaffensdrang auf denjenigen Teil der äußeren Welt, der in ihm sympathetische Antwort findet. – Aber natürlich liegt für das Geschöpf die Gemäßheit auch im Quantitativen: der Bezug hört auf, wo die Sättigung erreicht ist; da wirkt kein Leben mehr, und es sympathisiert auch kein Leben mehr. Und wo die äußere Kraft, die gleichgestimmt ist, übermächtig ist, da kommt das sympathisierende Geschöpf elend um, wird selbst Nahrung und Stoff für den Stempel, für die Spezifikation, für den Charakter des ihn überwältigenden Wesens. So kann sogar das Göttliche mit seiner Fülle übermächtig über das Individuum kommen – ein Hauptmotiv des *Werther*!

Und so gilt es für alle Schöpfung. Jedes Lebendige übt nicht nur eine Kraftwirkung aus, sondern gibt sich mit seiner ‚Signatur' auch zu erkennen, teilt sein Wesen dem ihm Gleichgestimmten mit, das es andrerseits erfühlt und an sich reißt. Die Pflanze hat ja nicht nur eine saugende Kraft, sondern auch eine auswählende Weisheit. Sie empfindet instinktiv, daß Wasser zu ihr gehört. Wer sie mit Öl tränkt, liefert sie dem Verhungern aus. Sie öffnet ihre Blüte auch dem wärmenden Licht, aber nicht – beispielsweise – der Magnetkraft. Die Rose läßt die Insekten zu sich, aber sie wehrt sich gegen Mensch und Tier mit ihren Dornen. Auch Sympathien und Antipathien geben Pflanzen einander zu erkennen: der Kohl verträgt sich nicht mit der Rebe, aber dieselbe Rebe sucht die Ulme. So lesen wir es bei Gianbattista Porta, dem Hermetiker der frühen Barockzeit.[239]

Machen wir uns nun aber auch klar, wo der junge Goethe nach der ganzen Konzeption seiner privaten Hermetik das Überlieferte umdeuten wird. Wenn das Wesen Gottes – in der hermetischen Tradition vor ihm – nach christlicher Lehre dogmatisch bestimmt wurde und über dieses Wesen Gottes dann auch die Schöpfung – nach der Lehre der Physikotheologen des 18. Jahrhunderts – Wissen vermittelte, wenn der kabbalistische Gott vornehmlich als das bibelinspirierende schöpferische „Wort" und jeder hebräische Eigenname der Geschöpfe womöglich als aller erkennbarer Wesen „adamitische" Konzentration galt, so konnte der junge Goethe mit seinem immanenten Gottesbegriff dem natürlich nicht mehr folgen. Das Wesen Gottes war zwar immer noch analog dem Wesen des ganzen Alls, aber es konnte nun der Schöpfung allenfalls noch abgefühlt werden. Das *nomen ineffabile* des kabbalistischen Gottes wird zum *individuum ineffabile* des jungen Goethe verallgemeinert.[240] Schon in der Frankfurter Zeit zitiert er als „das einfache bekannte, aber so wahre Sprüchelgen" den Satz „individuorum non dantur definitiones". Er kann also schon 1772 nicht mehr viel von einem wißbaren, definierbaren Individualwesen gehalten haben.[241] Und dementsprechend konnten die lebendigen Geschöpfe auch nicht mehr – wie die traditionelle Hermetik überlieferte – „Bildchen" ihres Wesens von sich aussenden und mittels solcher von anderen Lebewesen im Seelengrund – bzw. Lebensgrund – erkannt werden. Sondern auch dem Leben der Geschöpfe mußte beim jungen Goethe nun das Konzentrat des Wesens als ein „empfindbarer" Charakter zugrunde liegen.

So blieb für den jungen Goethe nur noch eine Möglichkeit, ein erkennendes und sich zu erkennen gebendes Leben zu statuieren: die Annahme sympathetischer Ausstrahlung, die erspürt und als Melodie zur Harmonie des individuellen Wesens begriffen werden muß und die nur dem dafür empfänglichen Wesen vernehmbar ist. Damit fällt der Anthropomorphismus Gottes; aber es bleibt erhalten die Verwandtschaft des Menschen mit dem göttlichen Ganzen als Kraft- und Eigenwesen. Erhalten bleibt die Gleichgestimmtheit der Kommunikationsinstrumente, wenn wir uns so ausdrücken wollen: die Seele des Individuums einerseits, auf deren Orgel

der Mensch immer reicher registriert die Melodien erklingen hört, die Gott mit der Schöpfung andrerseits komponiert hat, wobei der von der Schöpfung ausgehende allgemeine Geist dann der Wind wäre, der die Orgel der menschlichen Seele je nach Vermögen zum Klingen bringt.[242] Es bleibt so die gegenseitige Freude am Vernehmen des Klingens und Widerklingens des eigenen innersten Wesens – Ruf des Allgemeinen an seinesgleichen und freudiges Angesprochensein der Seele. Wir kennen bereits Goethes briefliche Feststellung: daß selbständiges Gefühl herrlich sei, aber antwortendes Gefühl wirkender mache, auch daß die Seele des ewigen Solos einmal müde werde und mit Freuden ihrem Mitspieler lausche. All das gilt im System der Analogien natürlich auch für das Verhältnis der Seele zu Gott: sie erkennen sich in dieser Musik der Natur gegenseitig als antwortende Mitspieler in ihrem je eigenen Leben.

In diese Umdeutung läßt uns das Straßburger Romanfragment Einblick nehmen. Dort lesen wir: „Die ganze Natur ist eine Melodie, in der eine tiefe Harmonie verborgen ist." Und: „Was ist die Harmonie anders, als die Regeln, und die Melodie anders als die Ausübung."[243] Hier handelt es sich zweifellos um eine völlig konsequente Ersetzung des Begriffs eines transzendenten Gottes durch eine Harmonie, die allem Naturleben so gesetzhaft wie immanent eigen ist. Das Leben der Einzelgeschöpfe und mit ihm der Mikrokosmos der menschlichen Seele muß dementsprechend auf diese Harmonie gestimmt sein. Was sich an Leben bewegt, ist Melodie aus dieser Harmonie. Was an „melodischem" Leben auf die Seele zudringt, wird nach dem Maß und der Art von ihr wahrgenommen, „sentiert", „erkannt" werden, wie sie nach ihrer jeweiligen Spezifikation dafür empfänglich und wie sie individuell gestimmt und besaitet ist. So kann der junge Goethe auch den alten hermetischen Begriff der „Imagination" umdeuten. Kein Wille imaginiert zwar mehr sein Wesen fernwirkend in die fremde Sympathisation, so daß Schwangere Kinder mit dieser übertragenen *imago* zur Welt bringen. Um auf das andere Wesen seine Macht auszuüben, muß das Individualleben vielmehr „Schwingungen" aussenden. Denn immerhin geht beim jungen Goethe von der Seele doch noch ein „Ton" aus, immer noch drückt die Natur „Verhältnisse" in die Seele, die einerseits auf die Harmonie des Makrokosmos gestimmt sind und andrerseits als Gleichklang im Mikrokosmos der Seele des aufnehmenden Geschöpfs empfunden werden können. Auf diese Gedanken Goethes haben wir gleich noch ausführlicher zurückzukommen. Sie sind im Falkonet-Aufsatz breit dargelegt.

Das erkennende Leben bei Oetinger

Wie eine Decke muß es uns nun von den Augen fallen, wenn wir von diesen hermetischen Begriffen zu Oetinger hinüberschauen. Denn was uns an seinem Denken bisher am meisten befremden mochte, die immer neu um-

kreiste „Zentralerkenntnis", erweist sich nun als Oetingers Beitrag zum „erkennenden Leben", sein hartnäckiges Hinundherüberlegen dieser schwierigen Materie als der reine hermetistische Systemzwang, dem wir auch schon bei Johannes Baptista van Helmont begegnen können.[244] Denn daß Oetingers *philosophia sacra* auch in dieser Hinsicht völlig auf hermetischem Boden gewachsen ist, ergibt schon sein Seelenbegriff, der allerdings vielfach verwirrt erscheint durch Oetingers eklektisch unstete Terminologie. Aber auch wenn Oetinger behauptet, daß der „Geist" schon „alle Begriffe der zeitlichen und ewigen Dinge eingewickelt in sich liegen" habe,[245] wiewohl durch Adams Fall verdunkelt, so ist einsichtig, daß wir den hermetischen Seelengrund vor uns haben, den Mikrokosmos. In einem seiner Briefe – bei Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, auf S. 670 – zitiert Oetinger zu dieser Vorstellung sogar ein hermetisches Sprüchlein, das merkwürdig mit Goethes Versepistel an Merck (vom 4. Dezember 1774) konkordiert:

Quod cernis, est infinitas.
Quod tangis, est infinitas.
Mens ergo tandem limites
In orbe cessa quaerere:
Quod quaeris in te reperis,
In mente sunt, in mente sunt
Hi, quos requiris, termini.

Oetinger spricht auch von der „Auswickelung der Ideen" durch das Licht, dem Gott „eine bildende Kraft eingesenkt" habe „wie dem Geist des Menschen".[246] Er nennt die Seele eine „Leuchte des Herrn", neben dem „Seelenfeuer".[247] „Wenn nun beides sich erwecken läßt ..., so entsteht eine Susceptibilitas zur neuen Geburt aus dem Geist, und also wird das Natürliche zum Geistigen." Denn der bloß natürliche Geist sei zwar „aus dem Odem Gottes", müsse aber „mit dem Lebenslicht Jesu" wiedervereinigt werden.[248] Erst mit diesem Lebenslicht wird die Seele fähig zur hermetischen Erkenntnisweise, die Oetinger die „gewisseste" nennt. Er hält es für ausgemacht, daß „die Empfindung, die im inneren und äußern Menschen zugleich geschieht, in rechter Ordnung die gewisseste Art von Erkenntnis in den meisten Dingen abgibt, viel besser als das Gedächtnis, die Einbildungskraft, die Schlußkraft und der Verstand im Allgemeinen".

So wird bei Oetinger die Seele auch als ein „Chaos der inwendigen Kräfte" angesehen, aus welchem „der Magus oder der Erforscher des inwendigen Feuers weiß hervorzuschöpfen die verborgenen Kräfte der Dinge".[249] Sie ist die vollständige Spiegelung der Schöpfung. Aber durch den Fall, „durch moralisch wirkende Ursachen", sei eine „Auflösung des seelischen und geistigen Lebens" erfolgt, eine „physische Verwirrung und Aufhebung der ursprünglichen Harmonie" entstanden, eine „Finsternis".[250] So muß das Lebensfeuer und das geistige Leben mit dem „Geist von oben her, aus den oberen Wassern und Geist-Wesenheiten"[251] wieder zusammengebracht werden. Was dieser „Geist von oben her" für Oetinger bedeutet, kann uns

keinen Augenblick zweifelhaft sein. Es ist der göttliche Lebensgeist, der heilige Geist.

Auch Oetinger gebraucht also schon den Begriff der „Harmonie" der Seele. Allerdings hat er bei ihm einen ganz anderen Sinn als beim jungen Goethe. Bei Oetinger ist die Seele ein „Rad des Werdens", ein „Umlauf vieler Kräfte", die „in einem mehr als musicalischen Akkord von Gott gestimmt sind".[252] Ein „Intensum", wie Oetinger einen solchen Lebensakkord vieler Kräfte zu nennen liebt.[253] Aber diese Harmonie bezieht sich hier auf die zwei oder gar drei verschiedenen Leben, die Oetinger dem Menschen so freigebig zuteilt. Der Begriff Harmonie bezieht sich nicht auf den Grund der Seele, auf den Mikrokosmos. Diesen stellt sich Oetinger ja (wie schon erwähnt wurde) ganz auf der traditionellen hermetischen Linie vor: er ist luziferisches Chaos, in welchem das Seelenfünkchen nur noch einen minimalen Rest der göttlichen Kraft bildenden Erkennens beweist. Wo es aber um die Möglichkeit stärkeren Erkennens geht, zieht sich Oetinger sofort auf die christlich-dogmatische Position zurück; er versteift sich darauf, daß das „Herz von der Sünde matt ist, Gott aus den Geschöpfen zu erkennen".[254] Ein dunkler und lakonischer Satz, soweit das Erkennen berührt ist. Aber wir dürfen vermuten, daß die gemeinte Erkenntnis etwas anderes als Goethes sympathetisches Erfühlen der Harmonie unter der Melodie zu leisten gehabt hätte. Entsprechend erhofft sich Oetinger auch von der „Goldenen Zeit" nur eine „Erneuerung", damit Gott einst das Herz auf eine erhabene geschöpfähnliche Weise anreden" und „die Gleichförmigkeit seiner Creatur, welche auch Gottes Wort heißt [...], mit seinem Wort und Schrift darstellen" könne.[255] Wir sehen also genau die alte Trennlinie zwischen Oetinger und dem jungen Goethe: dort der im Wort offenbarte Gott – hier das immanente Göttliche.

Erst wo Oetinger über Swedenborgs Lehren referiert, kommt er ganz nahe an den leibnizisch anmutenden Mikrokosmos-Begriff der „Harmonie" heran. Im *status integer* – vor dem Fall –, so heißt es da, war der Mensch „in der großen Harmonie durchdrungen, nach der Ähnlichkeit seiner kleinen Welt mit der großen"; er lebte im *contiguum naturale*, das „ununterbrochen" war; er lebte also in der Berührung aller Wesen in allen und mit allen Wesen.[256] „Der Mensch war im Centro, worin er alle Peripherien seiner Welt gleichsam in einem Blick durchmessen konnte. Was er ansah, drang ungehindert durch alle werkzeugliche Nerven gleich wieder zur Seele. Es hing alles ordentlich an einander, und das contiguum naturale war ununterbrochen. Er wurde von den regulärsten Bewegungen der Gewächse, der Farben, des Geruchs in der großen Harmonie durchdrungen, nach der Ähnlichkeit seiner kleinen Welt mit der großen. Alle Philosophie hatte er in sich selbst, nichts war in nexus causarum, das er nicht durch ein reines Gefühl im Augenblick ohne Räsonniren, ohne lange Schlüsse vernahm."[257] So oder doch ganz ähnlich stellt sich auch der junge Goethe ein ideales Erkennen vor. Der gefallene Mensch dagegen nimmt im „nexus causarum" allenfalls

noch ahnungsweise wahr, was ihm adäquat oder inadäquat ist. Er hat sich weit von dem „reinen Gefühl" Adams entfernt, das alle Bewegungen der Außenwelt in seiner Innenwelt mitempfand. Die „Harmonie" ist vertan. Sie gehört zu den Dingen, die die „Goldene Zeit" wiederbringen muß, das Tausendjährige Reich.

So bleibt nur noch der *sensus communis*, den wir schon kennen, als die erkennende Fähigkeit des Seelengrunds übrig – „ad sentienda [Goethes „Sentiren"!] Dei vestigia, ad distinguenda in universo ea quae maximam habent cognationem cum hominis felicitate et vita, ad discernendum simplicissimum, utilissimum et maxime necessarium. Hic sensus est communis omnibus."[258] Das ist nicht der ganze hermetische Begriff des erkennenden Lebens. Wir sehen hier bloß deutlich, daß es sich um eine Instinkt-, nicht um eine Vernunfterkenntnis handelt. Aber daß das Leben selbst für diese Erkenntnis des *sensus communis* bürgt, begreifen wir schnell, wenn wir weiterlesen: „Est in anima cyclus virium intelligentium, in quo illic, ubi est evidentia congenita ex praesentia Dei, colligatur idearum perennantium permanentia."[259] Im Rad des Werdens selbst, das sich in der Seele bewegt und von dem Oetinger im Anschluß an eine Stelle aus dem Jakobus-Brief so gerne spricht, ist also die mitgeborene göttliche Evidenz aus der Präsenz Gottes, der Sammelpunkt der ewigen Ideen. Nur daß dort eben bloß noch wenig gesammelt wird, weil die Seele nach dem Fall verfinstert ist. Es dringt nur noch wenig bis zur Evidenz des Seelengrundes hin. Trotzdem gehen auch jetzt noch von jedem Geschöpf Abdrücke seines Wesens aus. „Die Geister influiren in einander durch die von ihnen ausgehenden Bilder. Daher entstehen perceptiones centrales, d. i. Empfindungen, wo der Vorwurf in das Wesen selbst eingeht, das heißt Helmont intellegere intellectualiter [...]. Einen solchen Verstand hat Swedenborg von den himmlischen Dingen gehabt, und Helmont hat ihn gehabt von dem Wesen der Kräuter und anderer chemischer Vorwürfe."[260] Da sieht man wieder das hermetische Schema durchleuchten. In Analogie zu den magnetischen „Wirbeln", die zur Definition des Lebens als Feuer gehören, gehen vom Leben als Seelengrund jedes Geschöpfs, also vom spezifizierten Charakter, „Bilder" aus. Und wie man sieht, baut darauf die ganze Oetingersche Zentralerkenntnis auf, wie früher die barocke *signatura rerum*.

Die Zentralerkenntnis kommt der adamitischen Erkenntnis also recht nahe. Nur besitzen sie wenige. So muß Oetinger von seiner Position aus – will er nicht die Goldene Zeit abwarten – doch wieder bei der Vernunft anklopfen. Aber sie ist ein „elender Vicarius", die sich mit „geduldigem Nachsinnen und Gegeneinanderhalten" behelfen muß. „Der Mensch kann jezo nicht forschen, als durch viele Mittel und Künste. Nichts dringt zu dem letzten activo, nemlich der Seele, als durch viele Erfahrung und Gegeneinander-Haltung des Vergangenen und Gegenwärtigen. Der Weg zur Wahrheit ist fast verschlossen; denn der Mensch ist voll von andern als vernünftigen Bewegungen."[261] Wer könnte sich demnach auf die Vernunft verlassen?

Aber die Vernunft mischt sich nach Oetingers Ansicht leider sogar in die Zentralerkenntnis ein, und damit nicht genug, ist da auch noch das individuelle Teil, das ebenfalls die Zentralerkenntnis um ihre Früchte bringen kann. Wenn die „gelinde innerliche unmerkbare Entzückung" der Erleuchteten vorbei ist, „so drücken sie das Gesehene mit ungewohnten Vernunft-Worten aus, ja manchmal machen sie daraus Schlüsse".[262] Solche „eingeschlichenen Abirrungen" verderben dann den ganzen Wert der Erkenntnis. Zudem ist die Zentralerkenntnis eine „Partikulargabe". Indem sie Wort wird, so meint Oetinger, laufe alle Weisheit von vornherein Gefahr: nämlich „wenn man mit seiner Partikulargabe sich wagt, das Ganze der heiligen Schrift zu beschränken, wie es Jakob Böhm, Guion und Bourignon zuweilen gemacht".[263] So betreffen wir nun auch Oetinger auf den subjektiven „Kombinationen" des jungen Goethe. Und diese individualistische Relativierung geht auch bei Oetinger sehr weit. Hat für ihn doch jeder Mystiker einen besonderen „Stil". Gehört doch, wie Oetinger in seinem Aufsatz über *Die göttliche Mund- und Schreib-Art der Männer Gottes* ausführt, die „verhüllte Klarheit"[264] zu den Hauptmerkmalen einer erleuchteten Schrift. „Diese ist ein vornehmer Charakter der Schreibart der Schrift und aller Männer Gottes." Man muß daher leider auch die Erleuchteten „mit der Schrift vergleichen, nicht nach der Ungleichheit des Stils und der Worte, obwohl auch dieses, wenn es mit der apostolischen Vollkommenheit zutrifft, etwas Herrliches ist".[265]

Das kündet nun schon deutlich die Wende vom Wahrheitswert der Zentralerkenntnis zum Erbauungswert an. Denn Oetingers Gedanke ist: wenn die Erleuchtung schon keinen klaren Aufschluß, keine Wahrheit vermittelt, so bleibt und vergegenwärtigt sie doch ein herrliches Zeugnis des Heiligen Geistes. Und was man also immer gegen die Seltsamkeiten und Unverständlichkeiten eines Inspirierten einwenden mag: „Die Art und Weise zu sagen, kommt überein mit der Art, womit ein Mann Gottes zur selbigen Stunde vom h. Geist bewegt und bewirkt ist."[266] So wird dem Erleuchteten die „Stunde" zugute gehalten, und mit ihr schleicht sich die individuelle Betrüglichkeit in seine Aussprüche ein, andrerseits aber auch der Kuriositätswert der besonderen „Art und Weise" seines „Stils" und Ausdrucks. Und noch weiter entfernt sich Oetinger vom Kriterium der Wahrheit in diese selbe Richtung, wenn er den Männern Gottes nachrühmt: „Darum haben solche Männer alle Kunstregeln ohne Kunst, weil ihre Rede aus dem Leben geht."[267] Was hat die Kunst in der Offenbarung der Wahrheit zu suchen? Und was ist hier „Leben"? Geht die Rede der Erleuchteten aus dem allgemeinen Leben des Heiligen Geistes oder aus dem individuellen Leben des Seelengrunds? Das bleibt nun schon unentschieden. Und daran zeigt sich, was wir bei Oetingers Erkenntnistheorie ja auf Schritt und Tritt feststellen müssen: das dauernde Schwanken und Vermitteln, das ständige Vermischen von Zentralerkenntnis der Seele und Eingebung des Heiligen Geists, von natürlicher und geistlicher Zentralerkenntnis, auch von begrifflicher

Erkenntnis und mystischer Erbauung, von Naturphilosophie und christlicher Theologie. Und in diesem Labyrinth muß sich auch Oetinger schließlich jenem *principium identitatis indiscernibilium* der Leibnizischen Philosophie nähern (das beim jungen Goethe – wir sahen es – zum radikalen Relativismus führt), wenn er einmal über die Erleuchteten schreibt: „Jeder redet aus seiner eigenen Fülle und Quelle, nach dem Maß des gliedlichen obwohl ihm selbst unbekannten Verhältnisses an dem Leibe Christi."[268] Ja, er sehnt sich schließlich als „ermüdeter Weltweiser"[269] nach der Goldenen Zeit: da „wird niemand über den Grundanfängen disputieren; was nicht nöthig ist zu wissen, das wird niemand begehren zu wissen [...]. Kurz, man wird den Baum des Lebens dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses weit vorziehen, da man jetzt von diesem ganz trucken ist."[270] Darin versteckt sich nun die Abdankung der Philosophie zugunsten des „utilissimum et maxime necessarium",[271] zugunsten dessen, was ein anderer *Halbadept* die „brauchbare Religion" nennen wird.[272]

So nahe kommt also schon Oetinger zumindest dem Antiintellektualismus des jungen Goethe, aber in vielem auch schon seinem relativierenden Subjektivismus. Wir sehen zugleich, wie unentschieden Oetingers eklektisches und zugleich dogmatisch gebundenes Denken überall vor einem klaren Zu-Ende-Denken zurückweicht, wie deshalb bei ihm alle Einheit und Stringenz einer hermetischen Philosophie verwässert, ja höchst verwaschen erscheinen muß. Man will daher aus mehr als einem Grund vermuten, daß bei der ganzen Situation Goethes um 1770 die „konsequentere Ausbildung" seiner Hermetik den Komparativ zu dem recht wenig überzeugenden Positiv von Oetingers philosophisch-theologischer Schriftstellerei bildete. Und Konsequenz bewies der junge Goethe in der Tat auch bei seinen Vorstellungen vom erkennenden Leben.

Ahnen, sympathisieren, Geister unterscheiden

Wie das wirkende Leben nur auf das ihm Wesensgemäße wirken kann, wie daher das fortzeugende Leben nur im Miteinander von *wirkender Kraft* und *erkanntem Wesen* gedacht werden kann, macht der junge Goethe einmal ausdrücklich in einem Brief an Zimmermann klar, indem er die menschlichen Beziehungen in Analogie zur Anziehungskraft des Magnets setzt. Er schreibt am 3. Mai 1775: „Der Magnet zieht die Feilspäne aus Staub und Spreu an sich, und so ists doch am Ende mit dem Edlen auch, er wühlt unter der Menge mit liebendem Würcken, und zieht nur wenige zu sich, die seiner Natur sind. Können Sie nun aber wieder der Menge verdencken, wenn sie sich gegen das Wühlen und Würcken auflehnt, das sie nur drängt und schiebt, ohne Einfluß auf sie zu haben?" Der Magnet als Symbol der Einheit von wirkendem und erkennendem Leben!

Aber treten wir wieder an die vor uns liegenden Quellen heran und las-

sen wir die uns schon bekannten Lebensbereiche unter dem Gesichtspunkt der sympathetischen Erkenntnis, der „Imagination", der „Ahndung" vor uns vorbeidefilieren. Daß Gott mit seiner Freiheit und Allgemeinheit in allen seinen Geschöpfen freudiges Erkennen und Sich-Öffnen bewirkt, ja sogar selbst in solcher Freude erst Leben aussendet, haben wir schon erörtert. So heißt es auch im Fragment vom *Ewigen Juden* aus dem Munde Christi[273]:

> O mein Geschlecht wie sehn ich mich nach dir
> Und du mit Herz und Liebes Armen
> Flehst du aus tiefem Drang zu mir.

Das ist die gegenseitige Sehnsucht des miteinander Verwandten, der in der erkennenden Expansion die gegenseitige Freude entspricht. Daß die Sonne ihren Schein aussendet und dadurch die Geschöpfe im Licht durch das Widerscheinen zur Erkenntnis ihrer Formen bringt, ist uns deduktiv klargeworden. Aber sendet auch die Erde ihren Charakter „sentierbar" in andere Wesen aus? Kann er dort imaginiert werden? Dafür, daß der junge Goethe an so etwas zumindest poetischerweise gedacht haben muß, spricht die auffällige Doppelung von wirkendem und erkennendem Leben in jenem bereits früher aus dem *Ewigen Juden* zitierten Passus, wo der wiederkehrende Christus sich der Erde nähert[274]:

> Er fühlt in vollem Himmels Flug
> Der irdschen Atmosphäre Zug
> Fühlt wie das reinste Glück der Welt
> Schon eine Ahndung von Weh enthält.
> (interpretierende Sperrungen)

Also nicht nur vom „Zug", von der magischen Anziehungskraft der lebendigen Welt ist hier die Rede, sondern auch von einer „Ahndung", die Christus in der Näherung an sie „fühlt". Wir können kaum zweifeln, daß es sich hier um ein Erkennen, um Christi „Imagination" der Welt handelt; denn es „ergriff ihn die Erinnerung, / Die er so lange nicht gefühlt".[275]

Aber wird sich die Analogie gleicherweise in Goethes Auffassung des Pflanzenlebens bewähren? Auch hier finden wir uns von den Quellen nicht gänzlich im Stich gelassen. Im Straßburger Romanfragment lesen wir: „Ein Edelstein, ist das herrlichste Werck der todten Natur, aber er ist todt; und die eifrigste Betrachtung davon ist doch immer kalt; man muss ein Holländer seyn um mit einer Tulpe zu sympathisiren, und dann ist auch die Sympathie dieser Wassermänner sehr phlegmatisch."[276] Diese Sätze enden mit dem uns schon bekannten „Was mir nicht antwortet damit rede ich nicht." Es geht also um die Anrede, die eine Tulpe an eine Menschenseele machen kann. Und offenbar ist Goethe scherzhafterweise bereit, einem phlegmatischen Holländer die sympathetische Gemäßheit zur kalten Tulpe zuzugestehen. Die Stelle ist unverkennbar in ihrer Relevanz für das „erkennende Leben". Aber wenn im *Mayfest* von der Blütenpracht gesungen wird, oder wenn in einem der Künstlergedichte gesagt wird[276]:

Nicht in Rom in Magna Gräzia
Dir im Herzen ist die Wonne da
Wer mit seiner Mutter der Natur sich hält
Findt im Stengelglas wohl eine Welt

– sollte nicht beide Male, also mit der Maienblüte wie mit dem Blumenglas (wenn es nicht ein Weinglas bedeutet), der zur „Wonne" erfreuende Anruf der expansiven Natur an das gleichgestimmte mikrokosmische Herz auch in der Gestalt pflanzlichen Lebens erfolgen? Liegt nicht auch hier „Sympathie", also Ahnung gemäßen Wesens vor?

Den Bereich des tierischen Lebens dagegen lassen wir besser beiseite; denn obwohl das eben zitierte Künstlergedicht zur Not auch hier in den Zeugenstand gebeten werden könnte („[...] wenn du fühlest / Dass du alles in dir selbst erzielest. / Freude hast an deiner Frau und Hunden / Als wohl keiner in Elisium gefunden / [...]"), obwohl wir uns auch auf eine der poetischen Stellen des *Götz* berufen könnten („Sollen wir den Tieren höhere Sinnen zuschreiben? Und doch – das führt zum Aberglauben! Mein Pferd scheute wie ich zum Schloss Tohr hereinwollte, und stund unbeweglich. Vielleicht daß die Gefahren, die meiner warteten, in scheuslichen Gestalten mir entgegen eilten [...] und mein edles Pferd zurücke scheuchten")[278] –, so ist doch kein ausgesprochener „Fund" festzustellen, also kein bezeichnender, den Nagel auf den Kopf treffender Kronzeuge wie eben noch bei den Pflanzen der Holländer. Gehen wir daher gleich zum Gefühlsleben über, zum menschlichen Bereich, der für das „erkennende Leben" begreiflicherweise der ergiebigste sein muß. Das aber heißt die Frage stellen, wie wir beim jungen Goethe die sympathetische Magie der Helmontischen *actio in distans* wiederfinden. Wir können dabei in der gerade berufenen Stelle aus dem Urgötz fortfahren, wo Weislingen selbst, nicht nur sein Pferd, von Ahnungen befallen wird: „Auch ist mirs so unheimlich wohin ich trete. Es ist mir so bang als wenn ich von meinem Schutzgeiste verlassen, feindseeligen Mächtigen überliefert wäre." Aus dem pragmatischen Nexus des Dramas wissen wir, daß Weislingen in der Tat von Adelheid, der er sich nähert, zugrunde gerichtet werden wird. Der Sinn der Stelle ist also eindeutig eine Vorahnung bei Pferd und Mensch, ein Zurückscheuen vor einer entgegenschwelenden „beklemmenden Atmosphäre" (so *DjG* II, 186) – und nicht vor ihrer Macht, sondern vor ihrem Charakter. Das ist natürlich – von seiten Adelheids – die *actio in distans* van Helmonts. Der übermächtige Genius der Hofdame ist es, auf den sich die Sympathisationen von Roß und Reiter instinkthaft beziehen.

Die christliche Hermetik hatte für *die actio in distans* noch eine besondere Vorstellung entwickelt: das Geisterunterscheiden. Es ist heute noch jedem Gebildeten bekannt – aus der Szene, wo Schillers Jungfrau von Orleans als Probe ihrer Auserwähltheit den ihr unbekannten Dauphin zu erkennen hat. Aber das Geisterunterscheiden geht zurück auf den paulinischen Katalog der Geistesgaben: „In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes

zum gemeinen Nutz. Einem wird gegeben durch den Geist zu reden von der Weisheit; dem andern [...] von der Erkenntnis [...] einem andern, Wunder zu tun; einem andern Weissagung; einem andern, Geister zu unterscheiden [...]" (1. Kor. 12, 7–10). Der junge Goethe war sich dieser Tradition der hermetischen Vorstellung noch voll bewußt. Im *Ewigen Juden* zieht er das paulinische Geisterunterscheiden nämlich ins Burleske[279]:

> Behalten auch zu unsern Zeiten
> Die Gabe Geister zu unterscheiden
> Cap und Champagner und Burgunder
> Von Hoch- nach Riedesheim hinunter.

Nicht burlesk, aber doch wieder einmal von poetischer Freiheit verunklärt ist das Beispiel, das uns der *Götz* liefert. Dort sagt Bruder Martin, nachdem er den Ritter mit der eisernen Hand kennengelernt hat: „Wie mir's so eng um's Herz ward da ich ihn sah. Er redete nichts, und mein Geist konnte doch den seinigen unterscheiden; es ist eine Wollust einen grossen Mann zu sehn."[280] Vollwichtig ist erst der Wert unseres letzten Zitats, da bei ihm kein Mutwille und kein Zeitkolorit mehr stört. Im Gedicht *Der Wanderer* haben wir das Geisterunterscheiden als Erkenntnis eines lebendig wirkenden Geistes vor uns, wenn der Wanderer vor den Tempelruinen andächtig sinnt[281]:

> Ich erkenne dich bildender Geist,
> Hast dein Siegel in den Stein geprägt.

Zumindest im ästhetischen, im künstlerischen Bereich erhält sich also die Vorstellung vom sich zu erkennen gebenden Geist. Aber freilich: der Geist prägt sich in den Stein und bedarf keiner unsichtbaren Ausstrahlungen. Daß Goethe nichtsdestoweniger auch in diesem Lebensbereich noch der hermetischen Vorstellung der *actio in distans* anhängt, wird uns erst der Falkonet-Aufsatz bestätigen.

Knüpfen wir noch eine allgemeinere Überlegung an das letzte Beispiel! Was konnte die aufklärerische Vernünftigkeit Goethes an der alten Tradition des magisch sich auswirkenden Eigenwesens noch überzeugen? Gewiß in erster Linie die Selbstmanifestation aller lebendigen Individualität. Hier zentriert zweifellos die Energie von Goethes Festhalten am „erkennenden Leben". So findet sich ja auch sehr wenig Magie, aber sehr viel Charakteristik in Versen wie diesen aus *Hanswursts Hochzeit*[282]:

> Aber seht meine Figur
> Wie harmoniert sie mit meiner Natur
> Meine Kleider mit meinen sitten
> Ich bin aus dem Ganzen zugeschnitten.

Das Erkennen des zusammenstimmenden Ganzen eines individuellen Lebens wird bei Goethe also immer mehr scharfblickende, intuitiv synthetisierende Charakteristik, von daher dann auch – mit Lavater zusammen –

Physiognomik. Die Eigenart prägt alle wahrnehmbare Lebensäußerung, und das würden auch wir Heutigen noch als einen durchaus akzeptablen Kern von Goethes seelischer *actio in distans* gelten lassen. Nur: der junge Goethe bescheidet sich nicht mit diesem vernünftigen Kern. Das stellte bereits Emil Staiger (in seinem *Goethe*, Bd. I, S. 57) so hilflos wie mit unverhohlener Amüsiertheit fest, als ihm der Brief vor Augen trat, den Goethe 1775 an Bürger mit der Aufforderung richtete: „Gott seegne dich, lieber Bruder, mit deinem Weibe, und wenn du an ihrem Herzen wohnst, dencke mein und fühl dass ich dich liebe."[283] Wie kann Bürger über hundert Meilen hinweg ein Gefühl von Goethes Liebe zu ihm empfinden? Und gerade in dieser Situation? Die befremdliche Stelle findet gleich im selben Jahr noch einmal eine Entsprechung. Da heißt es brieflich an den Grafen Stolberg: „Wie ich dich liebe, fühlst du, da ich unter allen Lieben in dem Augenblick dein gedencke."[284] Aber das ist nun eben jene Goethesche Version der *actio in distans*, die wir bereits eingangs kurz berührt haben – die Goethesche fernwirkende „Imagination" der Seele. Und es bleibt ja auch nicht bei diesen Briefstellen, sondern wir entdecken an andern Orten eine ganze Theorie davon, zumindest *in nuce*. Demnach scheint Goethe diese Fernwirkung des Gefühls auf eine konzentrative Intensivierung zurückgeführt zu haben. Erinnern wir uns noch einmal jenes Straßburger Briefs: „Es geht unseren besten Freunden mit uns, wie es Gott selbst zu gehen pflegt, – zu jeder Liebe gehört eine Sammlung." Analogiedenken einmal mehr: im Gebet sammelt sich der nach Gott Rufende, und auch Gott sammelt sich, wenn er Liebe spenden will; die Sonne ist dafür Symbol. Und so hat die seelische Sammlung auch unter Freunden unmittelbare sympathetische Liebeswirkung. Das erklärt ohne Umschweife ein anderer Straßburger Brief: „Das schwärmende, zu bedaurende Glück", meditiert Goethe in einem Konzept, das sich wahrscheinlich an Katharina Fabricius wendet, „das uns unserer selbst vergessen macht, das auch das Andencken an Geliebte verdunkelt; aber wenn man sich ganz fühlt, und still ist und die reinen Freuden der Liebe und Freundschafft geniesst, dann ist durch eine besondere Sympatie, iede unterbrochene Freundschafft, iede halbverschiedne Zärtlichkeit wieder auf einmal lebendig."[285] Das also ist Goethes merkwürdige Vorstellung bis hin ins Jahr 1775: das Selbstgefühl der Liebe erweckt im Mikrokosmos der Seele auch wieder das Andenken aller in Liebe ihm Verbundenen. Der Gedanke hält sich bei Goethe sogar bis in seine letzten Jahre, man vergleiche, wie er sich am 7. Oktober 1827 gegenüber Eckermann äußert: „So viel ist wohl gewiß, daß in besonderen Zuständen die Fühlfäden unserer Seele über ihre körperlichen Grenzen hinausreichen können. [...] Auch kann eine Seele auf die andere durch bloße stille Gegenwart entschieden einwirken."

Aber dieser Gedanke kann uns schon nicht mehr ratlos machen, noch weniger überraschen. Denn wir wissen bereits, daß das Selbstgefühl identisch ist mit dem von der liebenden Gefühlsseligkeit Stück für Stück bewußtgemachten Mikrokosmos der eigenen individuellen Art. Der sich

selbst fühlende Mensch steht also in „Beziehung" mit allen, die durch ihr Wesen irgendwann einmal ihn partiell seiner selbst innewerden ließen. Es ist der Grundgedanke der redenden und antwortfindenden Spezifikation. Und so finden wir die ganze Vorstellung der sich erkennenden und sich gegenseitig öffnenden Geschöpfe auch in dem erst 1775 verfaßten Gedicht Goethes *Brief an Lottchen* wieder; da lesen wir[286]:

Mitten im Getümmel mancher Freuden,
Mancher Sorgen, mancher Herzensnoth,
Denk ich dein, o Lottchen.
[...]
Wohl ist mirs dass ich dich nicht verkannt,
Daß ich gleich dich in der ersten Stunde,
[...]
Dich ein gutes, gutes Kind genannt.
[...]
Lottchen, wer kennt unsre Sinnen?
Lottchen, wer kennt unser Herz?
Ach! es möchte gern gekannt seyn, überfließen
In das Mitempfinden einer Creatur.
[...]
Und da sucht das Aug' oft so vergebens
Rings umher, und findet alles zu.
[...]
Sieh, da tritt der Geist in sich zurücke
Und das Herze schließt sich zu.

Alles ist hier: in der ersten Strophe das sich Sammeln des Herzens aus der Zerstreuung des Weltgetümmels; als Folge davon das wiederkehrende Gefühl der Freundschaft; das Geisterunterscheiden „in der ersten Stunde"; das Bedürfnis der Seele, sich zu öffnen; die obligatorische Vorbedingung des liebend-sympathetischen „Gekanntseins"; die Wirkung des „Überfließens"; die Vereinigung mit der antwortgebenden Seele; die Not, eine solche der eigenen Art gemäße Seele zu finden; die Notwendigkeit des „Geistes", in sich zurückzutreten, sich in seiner unfreiwilligen Konzentration zu verschließen. Und das ist nicht etwa Liebesphilosophie. Es geht – wenn es in diesem Lebenshorizont überhaupt Grenzlinien gibt – allein um menschliche Beziehung, um Freundschaft zu einer Vertrauten, zu Charlotte Nagel, der Gönnerin der Stürmer und Dränger in Offenbach.[287]

Aber freilich dann: nicht die Freundschaft, sondern die Liebe ist der hauptsächliche Schauplatz der seelischen *actio in distans*, der ausstrahlenden Sympathisationen des Wesens, der imaginierenden „Ahndung" der empfänglichen Seele. Die Brücke von der Freundschaft zum Bereich der Liebe schlägt wahrscheinlich schon ein Brief Goethes an Gustchen Stolberg: „Wie wollt ich du könntest nur acht Tage mein H e r z an deinem, meinen B l i c k in deinem f ü h l e n. Bey Gott was hier vorgeht ist u n a u s s p r e c h -

lich fein und schnell und nur dir vernehmbar" (interpretierende Sperrungen). Bei Gustchen ist Goethe also zuversichtlich, daß sie ohne alle Worte seinen inneren Zustand erahnt. Die sympathisierenden Herzen und Blikke bedürfen der Worte nicht. Etwas vorher im gleichen Brief überlegt er dagegen gerade umgekehrt: „Dein Gut Wort würckte in mir [...] sollts nicht übermäßiger Stolz seyn zu verlangen, dass dich ganz das Mädgen erkennte und so erkennend liebte, erkenn ich sie vielleicht auch nicht, und da sie anders ist wie ich, ist sie nicht vielleicht besser?"[288] Das bezieht sich nun schon auf Lili Schönemann. Aber was beide Stellen gleicherweise deutlich machen, ist wiederum die Angewiesenheit des sich nach Öffnung sehnenden Herzens auf das öffnende Verstehen der Partnerseele. Und so erwacht der Zweifel Goethes an seiner Liebe zu Lili und an Lilis Liebe zu ihm an dieser Unfähigkeit der Individualitäten, sich zu erkennen, sich zu verstehen, sich zu „erahnen". Denn bedeutet mangelndes Verstehen nach Goethes Philosophie letztlich nicht gegenseitige Ungemäßheit, also Unmöglichkeit von Sympathie und Liebe? Mangel an Gleichgestimmtheit der Seelen?

Ins tiefe Fahrwasser des „erkennenden Lebens" aber führen dann Äußerungen zur hermetisch gedeuteten Liebe in zwei Rezensionen Goethes aus dem Jahre 1772. In der Sulzer-Rezension beweist Goethe dem Schweizer Ästhetiker mit dessen Unkenntnis der Sympathie, wie weit er mit seinen Ansichten von der allgemeinen Wahrheit der Natur – die Goethe selbst freilich auch nur stückweise, ahnungsweise erkennbar ist – abirrt: „Wie particular und eingeschränkt ist folgendes, und wie viel soll es beweisen! ‚Vorzüglich hat diese zärtliche Mutter [die Natur] den vollen Reitz der Annehmlichkeit in die Gegenstände gelegt, die uns zur Glückseligkeit am nöthigsten sind, besonders die selige Vereinigung, wodurch der Mensch eine Gattin findet'. Wir ehren die Schönheit von ganzem Herzen, sind für ihre Attraktion nie unfühlbar gewesen; allein sie hier zum primo mobili zu machen, kann nur der, der von den geheimnißvollen Kräften nichts ahndet, durch die jedes zu seines Gleichen gezogen wird, alles unter der Sonne sich paart, und glücklich ist" (originale Sperrung).[289] Welches sind diese geheimnisvollen Kräfte? Wir wissen es: Diese Kräfte sind die ausfließenden magischen Sympathisationen der Eigenart, die Goethe hier also ungescheut sogar gegen einen zeitgenössischen Wissenschaftler ins Feld führt – ein guter Maßstab, falls ein solcher nötig ist, um Goethes Überzeugtheit von seinen hermetischen Vorstellungen abzuschätzen!

Auch die andere Rezension haben wir bereits im Zusammenhang mit dem wirkenden Leben kennengelernt – jene Kritik der *Gedichte von einem polnischen Juden*, in welchen den Rezensenten die tändelnde Art eines „petit volage" ärgert. Die Kraft der liebenden Seele war dort mit jenem Mädchen beschworen worden, „deren stets liebwürckende Seele jedes Herz unwiderstehlich an sich reißt".[290] Holen wir nun nach, daß dort auch von der erkennenden Liebe die Rede ist; denn eben dieses Mädchen ist es auch, das nach Goethes Panegyrikus „in Stunden einsamer Ruhe fühlt, daß ihr bey all dem

Liebeverbreiten noch etwas fehlt, ein Herz, das [...] mit ihr nach fernern verhülltern Seligkeiten dieser Welt ahndete, in dessen belebender Gesellschaft sie nach all den goldnen Aussichten [...] hinstrebte"[291] (interpretierende Sperrungen). Die „verhülltern Seligkeiten" – das sind eben die im Mikrokosmos der Seele auf melodische Berührung wartenden Saiten, deren Erklingen das Mädchen „ahndet". Aber es folgt noch ein Satz, der allen Zweifel benehmen muß, daß wir es hier mit den Sympathisationen, dem „Sentieren" des Gemäßen und des dem eigenen Lebensglück Notwendigen zu tun haben: „Laß die Beiden sich finden, beym ersten Nahen werden sie dunkel und mächtig ahnden, was jedes für einen Inbegriff von Glückseligkeit in dem andern ergreift, werden nimmer von einander lassen. Und dann lall er ahndend, und hoffend und geniessend [...]. Wahrheit wird in seinen Liedern seyn, und lebendige Schönheit" (interpretierende Sperrungen).[292] Erahnen des Verwandten, instinktive, freudige Antizipation der Wesenserkenntnis! Das also bewirken die „geheimnißvollen Kräfte", durch die alles „zu seines Gleichen" gezogen wird. Das also bedeutet Ahnung der Expansion in der Konzentration, des Glücks in dem antwortgebenden Gegenüber. Sogar die Wirkung des Überfließens wird hier festgehalten, und es ist dann wieder das zungenrednerische „Lallen", der orphisch ahnende Gesang, dem trotz seiner Dunkelheiten die Schönheit und die Wahrheit des Lebens zukommt.

Bevor wir den uns nun bereits gewiesenen Weg in den religiösen und den künstlerischen Bereich des Lebens weiterverfolgen, müssen wir uns indessen zwei Belegen zuwenden, die die hermetische *aetio in distans* am orthodoxesten vertreten. Man sollte doch nicht aus dem Auge verlieren, woher dem jungen Goethe seine eigenen Vorstellungen zugekommen sind! Dabei denken wir nicht an die uns schon mehrfach dienlich gewesene Briefstelle (*DjG* I, 319), wo von der Freudigkeit und dem Heroismus der Seele – vermutlich eine Frühform von „Freude" und „Mut" – die Rede war, die beide so „kommunikabel" wie die elektrischen „Feuerfunken" seien. Das ist mehr Metapher als Korrespondenz, und als solche von der zeitgenössischen hermetischen Naturwissenschaft abgeleitet. Wir haben vielmehr Stellen im Auge, die – möglicherweise schon in Analogie zu diesen elektrischen Phänomenen – die Kommunikabilität der Seele so darstellen, wie sie sich der Aberglaube vorstellt. An Friederike Oeser schreibt Goethe im gleichen Brief vom April 1769 noch: „Unterdessen will ich Sie schon zwingen, manchmal an mich zu denken; mein Geist soll so hefftig an Ihre Büsche denken, daß er Ihnen erscheinen wird, eh Sie sich's versehen."[293] Das ist scherzhaft gemeint; aber im Grunde beschwört es nur die Fernwirkung in der alten überlebten Form der Geistervorstellungen. Wo uns diese ein zweites Mal begegnen, schwächen sie sich auf andere Weise, nämlich poetisch, ab – in einem seltsamen Gedicht, das Goethe auf einen Stein im Wald bei Darmstadt gedichtet und bei seinem Weggang nach Wetzlar der dortigen „Gemeinde der Heiligen" hinterlassen hat[294]:

Und aus dem fernen
unlieben Land
mein Geist wird wandern
und ruhen auf dir.

Nichts Auffälliges für einen Dichter und ein Gedicht – wenn wir inzwischen nicht die übrigen Vorstellungen Goethes so vollständig vor uns hätten! Wir können daher kaum zweifeln, daß Goethe auch den barocken hermetischen Geisteraberglauben in seinen Sympathievorstellungen mitverwandelt hat – als der „empfindsame Weise", der sich schon im Mai 1770 (brieflich an Langer) das „Pekulium" zugetraut hatte, die „Geheimnisse" dieser Tradition richtig zu verstehen.[295]

Nun zum religiösen Bereich des Lebens. Auch hier wieder „Ahnung", Annäherung des Gleichgesinnten, Fernwirkung der Seele, Öffnung des erkannten Geschöpfs. Kestner gegenüber äußerte der Wetzlarer Goethe einmal, er bete nicht häufig – „denn, sagt er, ich bin dazu nicht genug Lügner".[296] Aber das bleibt nicht das letzte Wort zum Gebet, das uns der junge Goethe vernehmen läßt. Im *Götz* bekennt Frau Elisabeth, deren Herz sich der Verfasser bekanntlich am rechten Fleck denkt: „Nur dann reflecktiert Gott auf ein Gebet, wenn all unsre Kräffte gespannt sind, und wir doch das weder zu tragen noch zu heben vermögen, was uns aufgelegt ist."[297] Das rechte Gebet ist also die Öffnung des vollen Gefühls, der ganz in sich gesammelten und ausgefüllten Seele zu dem Wesen hin, das ihr dann gleicht: zur Fülle Gottes. Denn diese Fülle teilt sich dann ahnend mit, macht die empfängliche Seele mit neuer Expansion stärker und weiter. Ist das nur unsere eigene Spekulation? Keineswegs. Unter den *Einfällen und Notizen*, die Morris gesammelt hat, findet sich komplementär zum Aufbruch der betenden Seele, den uns eben Elisabeth gekennzeichnet hat, auch die vom Gebet ablassende Seele. Und dort heißt es dann ganz so, wie wir die Wirkung des Gebets schon gedeutet haben: „Wie ich mich so aufhebe aus meinem Gebet, ist mir doch rings die Natur heller, wärmer, inniger."[298]

Auch der Mikrokosmos-Makrokosmos-Gedanke spielt in den religiösen Bereich hinein. Wieder ein Beleg aus den *Einfällen und Notizen:* „Was! dadrüber zu spotten, dass man das Ideal was man in der Seele fühlte nicht funden hat! Geh in dich und fühle wie viel grösser und edler du bist und deine Seele als alles was du finden konntest – spotten über vergebne Hoffnungen, Ahndungen."[299] Hier wurzelt dann offenbar der menschliche Utopismus. Die Seele, die in sich geht, fühlt die Göttlichkeit ihres Mikrokosmos und darin das Ideale, Große, Edle als Ahnung von Wirklichkeit. Diese Ahnung münzt sich um in Hoffnung, weil dem inneren Ganzen ja ein äußeres Ganzes entspricht. Die rechten Hoffnungen sind also – wie das rechte Gebet – Ahnungen aus dem Seelengrund, die eine künftig begegnende Wirklichkeit vorwegfühlen. Davon handelt ein ganzes Wintergedicht des eben von Straßburg zurückgekehrten Schiffbrüchigen[300]:

[...] die Natur ist ängstlich still und trauernd,
Doch hoffnungsvoller als mein Herz.
Denn sieh bald gauckelt dir, mit Rosenkränzen
In runder Hand, du Sonnengott, das Zwillingspaar
[...] entgegen
[...] und das Mädgen pflückt
Die Veilgen aus dem iungen Gras; und bückend sieht
Sie heimlich nach dem Busen, sieht mit Seelenfreude
Entfalteter, und reizender ihn heute
Als er vorm Jahr am Mayenfest geblüht.
Und fühlt, und hofft.
Gott seegne mir den Mann,
In seinem Garten dort! [...]
[...] da geht er ohne Säumen
Die Seele voll von Erndteträumen
Und sät und hofft.

Gleich dreimal ist hier die Hoffnung der Keim, der „Inbegriff" der kommenden Wirklichkeit, die Vorahnung des Nahenden. So ist also auch die religiöse Hoffnung aufzufassen. Sie repräsentiert die Ahnung, daß dem allumfassenden und vom individuellen Leben erhaltenen Mikrokosmos der Seele dann im Makrokosmos ein allumfassendes göttliches Wesen entsprechen wird; daß nicht nur einzelne Wesen des Kosmos die Seele freudig erweitern, sondern daß auch das ganze Wesen des Alls mit seinem Lebensgeist irgendwann einmal die Seele erfüllen wird – mit seiner Unendlichkeit und Freiheit. Wo solche Hoffnung zur Ahnung des Geistes in der Seele wird, da ist Religiosität und Nähe Gottes. Wo diese Ahnung – wie im Pfingstgeschehen – zur Vereinigung des erkannten allgemeinen Lebensgeists im völlig erkennenden Individualgeist wird, da ist Überfließen des Individuums von der Fülle der Kraft und des Lichts. „Das war jene e i n f a c h e, a l l g e m e i n e Sprache, die aufzufinden mancher grose Kopf vergebens gerungen. In der Einschränkung unsrer Menschlichkeit ist nicht mehr als eine Ahndung davon zu tappen. – Hier tönt sie in ihrer vollen Herrlichkeit" (originale Sperrung).[301] Aus dem bloßen „Blick seiner Weisheit", aus dem einzigen „Funken seiner Liebe" (so *DjG* III, 131) ist an Pfingsten die Fülle „ewigen Geists", die Allgemeinheit göttlicher Klarheit geworden, die dem Menschen schon kraft des lebenden Mikrokosmos im Seelengrund als Ahnung gegenwärtig ist, als Hoffnung aufleuchtet.

Aber auch die damit implizierte Idee, daß nur in solcher Expansion das Leben sich vergöttlicht, daß aber in der ihr entgegengesetzten Konzentration das der Erde zugewandte Individualleben besteht, treffen wir in Goethes Notizen an. Da heißt es einmal: „Ich bin den grossen Gefühlen nicht ewig aufgestimmt und ohne sie vergänglich."[302] Sehr konsequent: denn das Sich-Verschließen ist das individuelle Teil, welches der Bestimmung des Geschöpfs verfallen ist, dem Tode. Vom Gegenteil, von Vergöttlichung, spricht Goethe sonst allerdings nur im künstlerischen Bereich hin und wie-

der.[303] Was hat er aber anderes im Sinn, wenn es unmittelbar vor dem gerade zitierten Einfall heißt: „Verewigen auf eine Zeitlang"?[304] Dieses Paradox hebt doch wohl gerade auf die momentane Vergöttlichung der Seele unter der Fülle des Lebensgeists ab – auf ihre momentane Unendlichkeit und Freiheit in der ekstatischen Begeisterung, wie sie unter der Berührung durch die göttliche Allgemeinheit ausgelöst wird.

Der künstlerische Lebensbereich schließt sich allem Bisherigen an, wie es die Analogie alles Lebens voraussehen läßt. Auch hier ist die individuell geprägte Erkenntnis eine Gewähr für die eigene Art. Wie das schon die Shakespearetagsrede von 1771 mit den Worten ausdrückt: „Von Verdiensten die wir zu schätzen wissen, haben wir den Keim in uns."[305] Auch die Schätzung Shakespeares ist ja schon ein Erkennen – und zwar im Seelengrund; denn der Redner bekennt seinem Publikum gleich anschließend: „Noch zur Zeit habe ich wenig über Schäckespearen gedacht, – geahndet, empfunden wenns hoch kam, ist das höchste wohin ich's habe bringen können." – An Shakespeare finden wir auch wieder den Gedanken vom ausgehenden, sich manifestierenden Individualgeist exemplifiziert: „Er wetteiferte mit dem Prometheus, bildete ihm Zug vor Zug seine Menschen nach, nur in Colossalischer Grösse; darin liegts dass wir unsre Brüder verkennen, – und dann belebte er sie alle mit dem Hauch seines Geistes, er redet aus allen, und man erkennt ihre Verwandtschafft" (originale Sperrung).[306] – Auch die Erweiterung der eigenen Seele, die Erhellung des eigenen Seins am sympathetischen Eindruck von außen, ist mit klaren Worten in diese Rede eingegangen: „Wie ich mit dem ersten Stücke fertig war, stand ich wie ein blindgebohrner, dem eine Wunderhand das Gesicht in einem Augenblicke schenckt. Ich erkannte, ich fühlte auffs lebhaffteste meine Existenz um eine Unendlichkeit erweitert [...]. Nach und nach lernt ich sehen, und, danck sey meinem erkenntlichen Genius, ich fühle noch immer lebhafft was ich gewonnen habe."[307] Mit voller Selbstverständlichkeit spricht Goethe hier vom erkennenden Leben des Geschöpfs, vom „erkenntlichen Genius". Und daß er „noch immer lebhafft" fühlt, was er an Shakespeare sentiert hat, das bezeugt ihm eben die Gleichgestimmtheit seiner Seele mit dem Dramatiker. Die Gemäßheit war nicht trügerischer momentaner Anflug. – Und noch ein Gedanke ist uns hier vertraut. Aus Shakespeare „weissagt die Natur".[308] Das könnte so zu verstehen sein, daß in Shakespeare jene göttliche Harmonie, die als „Weisheit" aller Natur zugrunde liegt, alle seine schöpferischen Melodien bewirkt.

Wie kehrt dann im Bereich der äußeren Natur, für den schöpferischen Künstler selbst, die „Ahnung", die „Öffnung", das Erkennen, das sympathetische Ausstrahlen wieder? Es gibt gerade dafür eine Fülle von Belegen, nämlich in den zahlreichen „Künstlergedichten" des jungen Goethe – allesamt „lallende" Zeugnisse seiner erhöhten Kraft oder seiner erhöhten Empfindung. Alte Bekanntschaften zeigen sich uns dabei von einer neuen Seite.

Etwa die „Epistel" an Merck, vom „alten Evangelium". Wir lesen darin nun mit neugeschärftem Blick eine Stelle wie diese:

> [...] Ich fühl, ich k e n n e dich Natur,
> Und so muß ich dich fassen.
> (interpretierende Sperrung)

Dem „Fassen" des wirkenden Lebens muß die Empathie des erkennenden Lebens vorausgehen. Und wir können das Gedichtchen nun auch noch zu Ende anführen[309]:

> Wenn ich bedenck wie manches Jahr
> Sich schon mein Sinn erschliesset,
> Wie er wo dürre Haide war
> Nun Freudenquell geniesset
> Da ahnd ich ganz Natur nach dir
> Dich frey und lieb zu fühlen
> Ein lustger Springbrunn wirst du mir
> Aus tausend Röhren spielen
> Wirst alle meine Kräffte mir
> In meinem Sinn erheitern
> Und dieses enge Daseyn hier
> Zur Ewigkeit erweitern.

Bedürfen diese Verse noch einer besonderen Kommentierung? Sie geben sich uns nun schon von selbst. Der „Sinn" ist natürlich der seelische Mikrokosmos, der als „sensus" zum „Sentiren" gehört und nach und nach sich „erschließt", das heißt nach allen seinen Kräften aktualisiert. Das „frey" dürfte sich auf das erkennende, das „lieb" auf das wirkende Leben beziehen, die hier also beide bewußt nebeneinandergesetzt sind. Der „Freudenquell" ist eine Korrespondenz: ein Bild, das aus einem anderen Lebensbereich genommen ist, aber hier illustrierend – nämlich für den lebendig reproduzierenden, das heißt schöpfungsmächtig erkennenden Künstlergeist – steht. Ja, die Fülle der Natur selbst wird als inspirierender „Springbrunn" im sich eröffnenden Sinn des Künstlers genossen und aus diesem Sinn mit neuer Schöpfung beantwortet.

In der produktiven Expansion wird der Künstler also durch seinen Seelengrund gleichsam zur Echowand der Lebensmelodie, zum Quell, aus welchem der ewige Geist von neuem ausströmt, ja zum Spiegel der Formen der Natur[310]:

> Mißgönnt ihr mirs dass die Natur umher
> Zu dieser Herrlichkeit in mir sich spiegel?

Und so ist auch die Produktion selbst, das Museum mit den Gemälden der großen Meister, so viel wie die Natur für sich schon: voll wirkender Kraft und wirkender Formen. Das Gedicht *Der Kenner* führt einen Kritikaster zuerst „zum Maidel jung", ihm ihr „frisch junges warmes Leben" zu zeigen.

Danach, da dieses Leben keinen „Eindruck" – im Wortsinn! – auf den Herrn macht, in die Gemäldesammlung[311]:

> Da führt ich ihn in die Gallerie
> Voll Menschenglut und Geistes.
> Mir wird da gleich, ich weiß nicht wie;
> Mein ganzes Herz zerreißt es [...]
> (interpretierende Sperrung)

Während der „Kenner" im Katalog blättert, wird der Gedichtschreiber von „seinen Göttersöhnen" hingerissen. Aber genauer:

> Mein Busen war so voll und bang,
> Von hundert Welten trächtig [...]

Hundert Welten der verschiedenen Künstlerindividualitäten wirken von den Gemälden in den Mikrokosmos seiner Seele, die voll und eng wird über allem Aufgehen und Lichtwerden des inneren Ganzen. Darin besteht also das „Hingerissenwerden". Es ist Expansion des im Kunstenthusiasten Angelegten durch das zeugende Außen lebendigen Geists. – Der „Kenner" aber beweist, daß seine Seele mit all diesem Geist, mit aller genialen Malkunst nichts gemein hat. Denn in ihm rührt sich nichts. Keine Expansion gibt Kunde von einer lebendigen Begegnung seines Innern mit dem Geist dieser Werke. Er bleibt in toter, unempfänglicher Verschlossenheit – gerade daß er die Gemälde wenigstens als Katalogwissen mit sich davonträgt. Aber ironischer Schlußpunkt des Gedichts:

> Um ihn versammelten Männer sich,
> Die ihn einen Kenner nannten.

Was Goethe unter einem „empfindsamen Weisen" (so an Langer am 11. Mai 1770) verstanden haben mochte, hebt dieser falsche Prophet also erst ins Relief.

Der Geniebegriff des jungen Goethe, den wir schon im „erkenntlichen Genius" kennengelernt haben, ist wichtig genug, daß wir noch einmal auf ihn zurückkommen müssen. Wir wissen jetzt schon, daß „Genie" in der Kunstanschauung des Stürmers und Drängers nicht bloß Kraft bedeutete, sondern auch Erkenntnisvermögen. Wir wollen aber noch einmal herausarbeiten, daß diese Erkenntnisfähigkeit eines ist mit der hermetischen Ahnung im Seelengrund. In einer Rezension gibt Lessings Gegner, Christian Adolph Klotz, Goethe Anlaß, das „Genie" seiner Überzeugungen noch einmal zu definieren. Es heißt dort, Klotz sei „kein Mann von Genie, das heist ohne Fähigkeit, neue große Ideen aus der Tiefe zu heben".[312] Das stimmt zu jenem religiösen Leben der zweiten *Biblischen Frage*, wo die Zungenredner die Wasser der Tiefe in sich stauen wollen, um die Pfingstfülle wiederzuerlangen. Und es stimmt auch zu jenem schon zitierten Urteil Goethes über Herder, daß dieser in der *Ältesten Urkunde* in die „Tiefen seiner Empfindung hinabgestiegen" sei. Auch diese Briefstelle (an Schönborn, Juni 1774)

verstehen wir nun vollständiger. Hinter dem Allerweltsausdruck begreifen wir nun den mikrokosmischen „Seelengrund".

Wenn Goethe übrigens schreibt, Herder habe seine innere Natur „in dämmerndem, wetterleuchtendem hier und da morgenfreundlichlächlendem, Orphischem Gesang von Aufgang herüber über die Weite Welt" geführt, und dann fortfährt: „[...] nachdem er vorher die Lasterbrut der neueren Geister, De- und Atheisten, Philologen, Textverbesserer, Orientalisten, mit Feuer und Schwefel und Fluthsturm ausgetilget"[313] – so haben wir hier mit dem Geniebegriff zusammen wieder ein erstaunliches Beispiel von Mythensynkretismus vor uns. Denn der Morgen wird von Phöbus Apollo über die weite Welt heraufgeführt, von der Sonne. Apollo ist aber zugleich auch der Python-Töter – die Sonne tötet die Finsternis. Dem muß die „Große Flut" vorangehen, aus deren Schlamm der Drache Python ja erst erzeugt wurde – das Chaos der Nacht. Doch wie nun weiter? Ovid vermerkt ausdrücklich,[314] daß der zürnende und strafende Göttervater die Blitze habe ruhen lassen. „Feuer und Schwefel" muß sich also auf eine andere „Lasterbrut" beziehen: auf Sodom und Gomorrha. Oder ist das Feuer der göttliche Geist, der sich mit dem Schwefel des gereinigten Irdischen verbindet, mit dem „soufre vrai des philosophes"?[315] Herders Buch ist jedenfalls „lebendige" Schöpfung, es ist Leben. Und dies, weil es hervorgegangen ist aus dem *hieros gamos*, aus der Vereinigung des göttlich Allgemeinen mit dem Individuellen. So wie der göttliche Morgen über der irdischen „Weiten Welt" dämmert, so geht in Herders orphisch singender Seele, in seiner „kleinen Welt", lebendige Erkenntnis als Erleuchtung auf. Und eher mit diesem Licht des Lebens ist er dann wohl Python-Töter, nicht mit dem Zorn des alttestamentarischen Gottes.

Eine gewichtige Belegstelle so schon, dieser Brief an Schönborn, nämlich für den Geniebegriff des jungen Goethe. Aber als fehle noch der Punkt auf dem Jota, zweifelt Goethe darin noch, ob mittels der von seinem Brief gegebenen Skizze nun Herders Buch bei Schönborn „melodisch sympathetischen Klang in der Seele anschlagen kann".[316] Die Vorstellung von der mikrokosmischen Seelentiefe als der Gebärerin des Lebendigen verbindet sich in diesem Brief also sogar noch mit der Vorstellung der lebendigen „Melodie", mit dem Gedanken, daß sympathetische Gemäßheit eines aufnehmenden Mikrokosmos das Wesentliche von Herders Buch aus bloßen Andeutungen erahnt: alles neue Bestätigungen dessen, was wir bereits an anderem Ort herausgefunden haben.

Als das Pünktchen auf dem i, das unserer *eigenen* Darlegung von Goethes Auffassung des erkennenden Lebens fehle, mag nun manchem der buchstäbliche Begriff des Mikrokosmos der Seele erscheinen. Es ist jedermann klar, das derselbe bei den Hermetikern, dann bei Leibniz, ja sogar im *Faust* des jungen Goethe auftritt. Aber gehört er tatsächlich auch zum Vokabular von Goethes kunsttheoretischer Besinnung? Es ist zu hoffen, daß dies aus dem hermetischen Lebensbegriff und den bisherigen Belegen be-

reits unabweislich geworden ist. Aber den Zweiflern können wir abschließend auch noch mit dem Begriff selbst dienen. In dem Gedicht *Hans Sachsens poetische Sendung*, das wir bereits kennen und in dem, wie wir sahen, viele eigene und ernsthafte ästhetische Gedanken Goethes in das Gewand einer nach Inhalt und Ausdruck altdeutsch treuherzigen Parodie gekleidet sind, lesen wir die bereits zitierten Verse[317]:

> Wie er die Frühlingssonne spürt,
> Die Ruh ihm neue Arbeit gebiert:

Das Gedicht geht dann nach dem Doppelpunkt mit den Worten weiter:

> Er fühlt, daß er eine k l e i n e W e l t
> In seinem Gehirne brütend hält,
> Daß die fängt an zu wirken und leben,
> Daß er sie gerne möcht von sich geben.
> (interpretierende Sperrung)

Was bisher immer nur Seele, Tiefe, Herz, Sinn, inneres Ganzes hieß: hier heißt es nun ausdrücklich Mikrokosmos – „kleine Welt", in der sich das Werk des Künstlers unter dem Strahl des Lebenslichts befruchtet und aus der dieses Werk dann als lebendiges Ganzes in die „große Welt" hervorgeht.

Auch das erkennende Leben manifestiert sich damit in allen Lebensbereichen auf analoge Weise: als Ahnung, Empfindung, Vorgefühl des Makrokosmos im Mikrokosmos, des Allgemeinen im Beschränkten, des Freien im Begrenzten, des Lichten im Verdunkelten, des Vollkommenen im Unvollkommenen. Aber wie vermittelt sich diese magische Erkenntnis im Raum des erkennenden Lebens? Das wirkende Leben manifestierte sich in seiner Kraft, in seinen anziehenden „Wirbeln" (so im Straßburger Romanfragment), in seinem Sog und „Zug". Was läßt sich an Vergleichbarem für das erkennende Leben beobachten? Bisher haben wir nur das Phänomen der instinktiven Ahnung, und zwar durch alle Bereiche hindurch, festgestellt. Auch kennen wir seinen Grund in der Entsprechung der spezifizierten Lebenskräfte im individuellen Seelengrund mit dem Gemäßen und dem Allgemeinen im Leben des Makrokosmos. Aber wir müssen uns noch nach dem Vehikel umsehen, mittels dessen sich ein charakteristisches Wesen in die Ahnung anderer Wesen überträgt. Wie entsteht der „melodisch sympathetische Klang in der Seele" (nach dem Brief an Schönborn, Juni 1774)?

Darauf gibt uns der junge Goethe zunächst nur unbestimmte Antwort. So soll er eines Tages dem „Täntchen" Johanna Fahlmer von den Offenbacher Dingen mit Lili Schönemann Kenntnis geben. Aber – so heißt es in seinem Brief – „kann Ihnen weder B l i c k noch Z u g geben von der Wirthschafft" (interpretierende Sperrungen).[318] Da sind sie also wohl, die „Vehikel" jedes Individualgeists, seiner beiden Manifestationsarten, nämlich in der Manifestation des erkennenden und des wirkenden Lebens – nebeneinander! Aber es sind uneigentliche Begriffe, Korrespondenzen. Was

sagt uns „Blick", wenn wir es mit dem künstlerischen, dem religiösen, gar mit dem philosophisch-geistigen Leben zu tun haben? Und was bedeutet „Zug", wenn wir an dieselben Lebensbereiche denken? – Ein anderer Behelfsbegriff für die Manifestationsweise des charakteristischen und damit erkennbaren Wesens ist der der „Sympathien"; an Merck, mit der Übersendung einiger Zeichnungen[319]:

> Und dencke mein wenns um dich schwebt
> Wie es in Sympatien hie
> Um mein verschwirbelt Hirngen lebt.

Im *Denck und Trostsprüchlein* verzichtet Goethe gänzlich auf eine genauere Bezeichnung[320]:

> 's gschiht wohl dass man an einem Tag
> Weder Gott noch Menschen lieben mag
> Dringt nichts dir nach dem Herzen ein
> Sollts in der Kunst wohl anders seyn?

Gar nichts dem eigenen Herzen Gemäßes, was das auch immer sein mag, dringt von außen ein, gar nichts läßt antwortende Liebe auflodern. Dann wieder nimmt Goethe einen Anlauf zu präziserer Bestimmung; an Lavater: „Ich bin eine Zeit her wieder fromm, habe meine Lust an dem Herrn, und sing ihm Psalmen davon du ehstens eine S c h w i n g u n g haben sollst" (interpretierende Sperrung).[321] Aber das kann eine von der biblischen Gattung provozierte Metapher sein („vorzusingen auf Saitenspiel"!). Immerhin mag Charakteristik, mag Vermittlung eigenen Wesens mitgedacht sein – so wie das Versprechen in einem anderen Brief an Lavater auf Goethes Eigenwesen abhebt: „Will auch einen Würzruch drein dampfen hier und da meines Fässleins."[322] – Goethes Beiträge zu Lavaters Schriftstellerei!

Was den allgemeinen Geist des Lebens und die Vernehmbarkeit seines Wesens betrifft, so kann sich der junge Goethe natürlich mit den Strahlen des Lichts behelfen, die ihm als Korrespondenz fast für alle Bereiche des Lebens gleicherweise zur Verfügung stehen. Diesem Ausweg verdanken wir eine Äußerung, die auch in anderer Hinsicht zitiert zu werden verdient. In der langen Sulzer-Rezension, ganz am Ende, fordert Goethe die Künstler auf, zur Förderung der jungen Talente über sich selbst autobiographischen Bericht zu erstatten – „ein περι εαυτου seiner Bemühungen, der Schwürigkeiten, die ihn am meisten aufgehalten, der Kräfte, mit denen er überwunden, des Zufalls, der ihm geholfen, des Geists, der in gewissen Augenblicken über ihn gekommen, und ihn auf sein Leben erleuchtet, bis er zuletzt immer zunehmend sich zum mächtigen Besitz hinauf geschwungen, und [...] die ganze Natur zum Tribute genöthigt".[323] Wenn wir diese Zeilen lesen, so konnte bisher zweifelhaft bleiben, was mit dem dramatisch klingenden Ausdruck „auf sein Leben erleuchtet" gemeint sei. Ob er temporale Bedeutung – auf sein Leben hinaus – oder intensive Bedeutung – auf sein Lebensinnerstes hindurch – habe. Nach unseren Untersuchungen wis-

sen wir nun, daß beides zutrifft. Der Künstler, der vom Geist erleuchtet wird, ist es dann gerade deshalb auf seine ganze Lebenszeit hinaus, weil ihn der Geist bis in seinen Seelengrund hinein erleuchtet hat, ihn also weiter und mächtiger machte. Die intensive Bedeutung der Stelle finden wir entsprechend auch noch anderswo beim jungen Goethe, dort nämlich, wo er in einem der Gustchen-Briefe einmal auf das richtige Erkennen zu sprechen kommt: „Über des Menschen Herz lässt sich nichts sagen, als mit dem Feuerblick des Moments."[324] Das dürfte wohl nichts anderes als die intuitive Ahnung, das Erfühlen, das Geisterunterscheiden sein. Und wieder steht die Hermetik wie ein Schatten neben einem solchen Satz, wenn wir bei Samuel Richter lesen, wie „der Geist diß alles im aufgehenden Blitz des Lebens selber siehet und im Wesen erkennet".[325] Licht, Blick, Blitz – das sind alles Bezeichnungen für das allgemeine Leben, das, im zeugenden Erhellen des individuellen Seelengrunds, den Erkennenden so einfach wie jählings verständigt.

Eine eigene Theorie der Sympathisationen gibt Goethe erst in seinem Aufsatz „Nach Falkonet und über Falkonet", der 1775 als eines der Stücke *Aus Goethes Brieftasche* seinen Weg in die literarische Öffentlichkeit gefunden hat. Daß sich die darin enthaltenen Darlegungen uns erhalten haben, ist ein Glücksfall, der nach der ganzen Gesinnung des jungen Goethe eigentlich gar nicht zu erwarten stand. Denn in ihm nähert sich Goethe am stärksten dem sonst immer geschmähten Reflektieren und Theoretisieren. Nur ansatzweise stiehlt sich der im Baukunst-Aufsatz (laut *Dichtung und Wahrheit*, 12. Buch) so prononcierte hamannisierende „eigene" Charakter ein, und vielleicht war das die Paßformalität, ohne die der Aufsatz und seine Gedanken gar nicht publiziert und auf uns gekommen wären.

Der erkennende Künstler im Falkonet-Aufsatz

Mit dem Falkonet-Aufsatz wendet sich Goethes Seelengrund-Spekulation erneut dem ästhetisch-künstlerischen Bereich zu. Der Aufsatz – offenbar um seinen Anfang gekürzt – beginnt abrupt mit der Diskussion einer Nebenfrage: ob der Marmor lebendiger als Gips sei. Goethe bejaht diese Frage, fügt jedoch sogleich an: „Diese Bemerkung ist nur obenhin."[326] Denn, so fährt er fort, diese Feststellung betreffe nur den untergeordneten Aspekt des Materials: „Der Künstler findet die Zusammenstimmung weit stärker in den Gegenständen der Natur als in einem Marmor, der sie vorstellt. Das ist die Quelle, wo er unaufhörlich schöpft, und da hat er nicht wie bey der Arbeit nach dem Marmor zu fürchten, ein schwacher Colorist zu werden [...]. Auch sucht der Bildhauer die Stimmung nicht in der Materie, woraus er arbeitet, er versteht sie in der Natur zu sehen, er findet sie so gut in dem Gyps als in dem Marmor."[327] Damit ist Goethe bei dem Thema, das ihn in diesem Zusammenhang vermutlich allein interessiert: zwischen dem

Künstler und der Natur der Gegenstände stellt sich eine seelische Beziehung, eine „Zusammenstimmung" her. Sogar von einer „Übereinstimmung" wird die Rede sein. Wo sie sich einstellt, dort kommt es nicht mehr darauf an, ob sie von Gips oder Marmor ihren Anlaß nimmt: „Denn es ist falsch, daß der Gips eines harmonischen Marmors nicht auch harmonisch sey, sonst würde man nur Abgüsse ohne Gefühl machen können, das Gefühl ist Übereinstimmung und vice versa."[328]

Was „stimmt", was „stimmt überein"? Offensichtlich die Harmonie, die als Eindruck von dem Kunstwerk ausgeht und in der Seele (im Gefühl) des Beschauers ein Analogon zur Harmonie des Werks auslöst. Nur so erklärt sich das „vice versa". Goethes Gedanke ist, daß das Gefühl eines Kunstbetrachtenden nur reproduziert, was der Harmonie des Kunstwerks an künstlerischem Gefühl vorgängig war. Übereinstimmung meint also Gleichklang des Gefühls von Schöpfer und Beschauer im produktiven bzw. reproduktiven Vollzug der Werkharmonie. In der Harmonie des Werks liegt das gestalterische Gefühl des Künstlers ausgebreitet da. Infolgedessen führt diese Ausbreitung im Betrachter wieder zurück zu dem sie hervorbringenden Gefühl, gleichgültig ob die Ausbreitung im Gips oder im Marmor gegenwärtig ist. Und so wie der Beschauer zum Kunstwerk, so stellt sich der Künstler zur Natur hin. Er empfindet mit deren Gestalten zugleich ihre innere Übereinstimmung, das Gefühl des Harmonischen, das eben allen Naturgestaltungen vorgängig sein muß. – All das ist nur eine neue Version von Gedanken, die wir in den Fragmenten des liegengebliebenen Straßburger Romans kennengelernt haben: „Die ganze Natur ist eine Melodie, in der eine tiefe Harmonie verborgen ist."[329] Der Künstler ist imstande, diese Harmonie der Natur zu erfühlen und sie fühlend wieder in seinen Gestaltungen – die also genauso „Melodien" wären wie die Naturbildungen – antwortend hervorzubringen. Der Künstler als Schöpfer einer zweiten Natur, jedenfalls doch in dieser Hinsicht!

Aber worin unterscheidet sich der Künstler damit vom bloßen Liebhaber? Das ist die nächste Frage, der Goethe nachgeht. Und nun ist nicht mehr von der Harmonie die Rede, sondern von „Schwingungen" und „Tons", die von Natur und Kunst angeblich ausgehen: „Die Liebhaber, die so bezaubert von diesen Tons, diesen feinen Schwingungen sind, haben nicht unrecht, denn es zeigen sich solche an dem Marmor sogut, wie in der ganzen Natur, nur erkennt man sie leichter da, wegen der einfachen und starken Würkung, und der Liebhaber, weil er sie hier zum erstenmal bemerkt, glaubt, daß sie nirgends oder wenigstens nirgends so kräftig anzutreffen seyen. Das Aug des Künstlers aber findet sie überall."[330] Hauptunterschied zwischen Künstler und Liebhaber ist also zunächst einmal eine verschieden große Empfänglichkeit für die „Schwingungen" der Natur. Nun aber: was soll unter diesen „Schwingungen" verstanden werden? Bloße subjektive Eindrücke? Oder real wirkende Kräfte? Kräfte, die unabhängig vom Beschauer da sind? – Goethe entscheidet sich – wie es der hermeti-

sche Lebensbegriff verlangt – für die zweite Ansicht. Der Künstler „mag die Werkstätte eines Schusters betreten, oder einen Stall, er mag das Gesicht seiner Geliebten, seine Stiefel oder die Antike ansehn, überall sieht er die heiligen Schwingungen und leisen Töne, womit die Natur alle Gegenstände verbindet. Bey jedem Tritte eröffnet sich ihm die magische Welt, die jene große Künstler innig und beständig umgab, deren Werke in Ewigkeit den wetteifernden Künstler zur Ehrfurcht hinreissen."[331] Also nicht der Liebhaber, wohl aber der Künstler ist imstande, immer und überall die von der Natur, das heißt die von der Harmonie der Natur ausgehenden Schwingungen „übereinstimmend" mit seinem Gefühl wahrzunehmen, von ihrer Magie magisch „hingerissen" zu werden. Der Liebhaber dagegen (und jeder andere Mensch überhaupt) hat bloß einen Ansatz zu dieser Fähigkeit in sich: „Jeder Mensch hat mehrmal in seinem Leben die Gewalt dieser Zauberey gefühlt, die den Künstler allgegenwärtig faßt, dadurch ihm die Welt ringsumher belebt wird. Wer ist nicht einmal beym Eintritt in einen heiligen Wald von Schauer überfallen worden? Wen hat die umfangende Nacht nicht mit einem unheimlichen Grausen geschüttelt? Wem hat nicht in Gegenwart seines Mädgens die ganze Welt golden geschienen? Wer fühlt nicht an ihrem Arme Himmel und Erde in wonnevollsten Harmonien zusammenfließen?"[332]

Spätestens an dieser Stelle wird die Parallele zur Hermetik unübersehbar. Denn was ist dieses Schaudern anderes als die in jedem Menschen noch als schwacher Rest vorhandene sympathetische „Ahndung" des hermetischen Seelen-Mikrokosmos, des Oetingerschen *sensus communis*? Was anders sind die „heiligen Schwingungen" als eine Weiterbildung der Swedenborgischen „Influenz der Wirkungskreise"? Was anders ist die Harmonie, „womit die Natur alle Gegenstände verbindet", als das von Oetinger zitierte *contiguum naturale*, das der adamitischen Erkenntnis wahrnehmbar gewesen ist und jetzt nur noch dem Begnadeten in der Zentralerkenntnis fühlbar in die Sinne dringt? Was ist der Künstler des jungen Goethe also anderes als die säkularisierte Gestalt des Begnadeten, des Erleuchteten, des prophetischen Mediums? – So wäre die künstlerische Produktion ein Analogon zur mystischen Erkenntnis? So ist es in der Tat. Denn anders als der Liebhaber wird der Künstler nicht von den Eindrücken nur, von den „Schwingungen" berührt, sondern er erfühlt darüber hinaus deren Wesen. Gleich im Anschluß an die Hinweise auf das sympathetische Schaudern heißt es: „Davon fühlt nun der Künstler nicht allein die Wirkungen, er dringt bis in die Ursachen hinein, die sie hervorbringen." Er fühlt in sich die Harmonie, die allem Gestaltenreichtum zugrunde liegt, und hat damit die Natur nicht nur nach ihren Wirkungen, sondern auch nach ihrer Gesetzlichkeit und Weisheit vor sich. Er ist in seinem Genuß der Natur wie Gott am siebenten Tag: „Die Welt liegt vor ihm, möcht ich sagen, wie vor ihrem Schöpfer, der in dem Augenblick, da er sich des Geschaffnen freut, auch alle die Harmonien genießt, durch die er sie hervorbrachte und in de-

nen sie besteht. Drum glaubt nicht so schnell zu verstehen, was das heisse: Das Gefühl ist die Harmonie und vice versa."[333]

Was ist hier „Gefühl"? Es ist, was Gott betrifft, offenbar Wille und Weisheit, aus denen sich die Schöpfung entfaltete. Wir können es im Hinblick auf das hermetisch begriffene Leben aber noch anders ausdrücken. Die „Harmonien" sind die Ideen der Geschöpfe im konzentrierten Zustand. Das „Geschaffne" ist die „melodische" Gestalt der Harmonie, ist die schöpferische Idee im expansiven Zustand. Damit liegt die Kunsttheorie des Falkonet-Aufsatzes klar überblickbar vor uns, und sie bietet uns kaum mehr Neues. Aus der Seele Gottes, die aller Welt Harmonie ist, aller Schöpfung Idee, geht die geschaffene Natur hervor als ein Kosmos von „Melodien", „Schwingungen", „tons". Der Künstler besitzt eine Seele, die insofern der Seele Gottes ähnlich ist, als sie – anders als bei den übrigen Menschen – mehr oder weniger rein auf die Harmonie der Schöpfung gestimmt ist. Daher klingen in ihrem mikrokosmischen Saitenspiel alle inspirierenden Gestalten der Natur als „Schwingungen" sympathetisch an. Der Künstler erfühlt so die Expansion der Natur und fühlt zugleich stärker oder schwächer ihre zugrundeliegende konzentrative Harmonie im Grunde seiner Seele mit: „Und das ist es, was immer durch die Seele des Künstlers webt, was in ihm nach und nach sich zum verstandensten Ausdrucke drängt, ohne durch die Erkenntnißkraft durchgegangen zu seyn."[334] Was der Künstler produktiv ausdrückt, ist also die Nachbildung einer magischen Kraftwirkung von Naturdingen gemäß ihrem zugrundeliegenden Wesen. Aber dieses Wesen, diese „Ursache" wird „zentral" gefühlt. Sie „webt" durch die Seele. Sie wird keinesfalls reflexiv erkannt. Vielmehr spiegelt sich die Natur-Harmonie in der ihr entsprechenden Konzentration der Künstlerseele, und aus dieser Konzentration entfaltet sich dann von neuem die Expansion der – künstlerischen – Schöpfung.[335]

An diesem Punkt angelangt, macht Goethe nun aber die für sein ganzes Denken bezeichnende Einschränkung. Wenn die Seele des Künstlers auch ganz Harmonie ist wie die des Schöpfers: von Gott unterscheidet sie sich dennoch, und zwar vermöge ihrer Individualität. Stets wird der Künstler bloß ein „partikulares" Schöpfertum besitzen. Nicht in dem Sinn, daß er nicht göttliches Schöpfertum erreichen könnte. Seine Seele ist ja *imago dei*. Aber in dem Sinn, daß er nicht die Gesamtheit der Schöpfungsharmonie zu reproduzieren imstande sein kann. Ein Individuum kann nicht die Sympathie zu allen Dingen haben wie der allgemeine Geist Gottes, weil es nicht die Liebeskraft Gottes hat, sich mit allen Dingen zu verbinden. Eine individuelle Seele ist eben nur *portio divinitatis*. Daher zieht die individuelle Liebeskraft jedes Menschen auch dem Künstler einen begrenzenden Wirkungskreis seines Schöpfertums, innerhalb dessen er bleiben muß, wenn er sich nicht seiner göttlichen Schöpferkraft begeben, wenn er sich nicht einem oberflächlichen verstandesmäßigen Nachahmen verschreiben will: „Was der Künstler nicht geliebt hat, nicht liebt, soll er nicht schildern, kann

er nicht schildern. Ihr findet Rubensens Weiber zu fleischig! Ich sage euch, es waren seine Weiber, und hätt er Himmel und Hölle, Luft, Erde und Meer mit Idealen bevölkert, so wäre er ein schlechter Ehemann gewesen, und es wäre nie kräftiges Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein geworden [...]. Es ist thörig von einem Künstler zu fordern, er soll viel, er soll alle Formen umfassen. Hatte doch oft die Natur selbst für ganze Provinzen nur Eine Gesichtsgestalt zu vergeben. Wer allgemein seyn will, wird nichts; die Einschränkung ist dem Künstler so nothwendig als iedem, der aus sich was bedeutendes bilden will. Das H a f t e n an ebendenselben Gegenständen, an dem Schrank voll alten Hausraths und wunderbaren Lumpen hat Rembrandt zu dem Einzigen gemacht, der er ist [...]. Das Haften an eben der Gestalt unter Einer Lichtsart muß nothwendig den, der Auge hat, endlich in alle Geheimnisse leiten, wodurch sich das Ding ihm darstellt, wie es ist. Nimm jetzo das Haften an Einer Form, unter a l l e n Lichtern, so wird dir dieses Ding immer lebendiger, wahrer, runder, es wird endlich du selbst werden. Aber bedenke, daß ieder Menschenkraft ihre Gränzen gegeben sind. Wie viel Gegenstände bist du im Stande so zu fassen, daß sie aus dir wieder neu hervorgeschaffen werden mögen? Das frag dich, geh vom Häuslichen aus, und verbreite dich, so du kannst, über alle Welt."[336]

Alle diese Gedanken haben wir in dieser oder anderer Form schon kennengelernt. Sie kreisen um die Selbstmanifestation, um den individuellen Wirkungskreis, um die Hüttenvorstellung. Nur eines ist neu: im Haften an einem Gegenstand werde das Ding „immer lebendiger, wahrer, runder, es wird endlich du selbst werden". Wie viele moderne Leser dieses Falkonet-Aufsatzes mag dieser Gedanke schon zur Resignation getrieben haben! Das alte *cognoscere fieri est* der Renaissance-Philosophie! Aber er ist nur eine Konsequenz aus der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos.[337] Denn diese Entsprechung kann zumindest teilweise – beim großen Künstler, bei seinen vertrautesten Gegenständen – vollkommen werden. Dahin also muß der Künstler streben. Aber auch der Dichter muß versuchen, die Welt der anderen Geschöpfe – seinen Gegenstand – in sich selbst sowie sich selbst – den entsprechenden Teil seines Mikrokosmos – in den anderen Geschöpfen zu fühlen. So findet sich die Rätselstelle des Falkonet-Aufsatzes in der Lavater-Rezension wiederholt: „Nun erhebe sich seine Seele, und schaue auf diesen Gedankenvorrath, wie auf irdische Güter, fühle tiefer das G e i s t e r a l l, und nur in a n d e r n sein i c h" (originale Sperrungen).[338] Dies rät Goethe also Lavater zu seinen Dichterambitionen. Das „Geisterall" ist das Universum der Lebensgeister; was die darauf folgende Sperrung in kunsttheoretischem Terminus besagt, erfahren wir erst aus dem anderen ästhetischen Aufsatz von *Goethes Brieftasche* – aus dessen Einleitungsabschnitt, den wir der Einfachheit halber „Mercier-Anhang" nennen wollen.

Äußere und innere Form des Kunstwerks im Mercier-Anhang

Die Notizen *Aus Goethes Brieftasche* sind genaugenommen nämlich ein „Anhang zu Heinrich Leopold Wagners Übersetzung von Mercier: Neuer Versuch über die Schauspielkunst".[339] Erproben wir abschließend, ob wir auch diese schwierigste Äußerung des jungen Goethe zu kunsttheoretischen Fragen von unserem hermetisch geschulten Standpunkt aus entziffern können – eine gewollt kryptische Äußerung, die niemand verstehen können s o l l t e. Der Mercier-Anhang ist in der Forschung um seines Begriffs der „inneren Form" willen bekannter geworden als anderes Theoretisieren Goethes von gleichem Rang. Oskar Walzel in seiner Studie über das *Prometheussymbol*[340] und nach ihm Reinhold Schwinger[341] haben sich in größeren Abhandlungen über diesen Begriff ausgelassen, wobei man darüber einig wurde, daß er von Shaftesburys „inward form"[342] herzuleiten sei. Nun ist in der Tat zuzugeben, daß einige der in Goethes Aufsatz vorkommenden Wendungen an Formulierungen des englischen Philosophen gemahnen. Aber wir müssen in und aus unserem eigenen Darstellungszusammenhang doch die Frage aufwerfen, ob der junge Goethe Shaftesbury als Quelle des Begriffs oder nur als dessen Bestätigung gegenwärtig hatte. Ob also Shaftesbury mit seiner Autorität nicht allenfalls gestützt hat, was sich vor und ohne Shaftesbury schon aus den hermetischen Philosophemen ergeben mußte. Schließlich haben wir ja doch schon nachweisen können, daß der künstlerische Schaffensprozeß beim jungen Goethe ein Erkennen des inneren ‚harmonikalen' Keims eines Geschöpfs durch die korrespondierende innere Welt des Künstlers voraussetzt. Dieser Keim, diese „Ursache", aus der sich die magisch–„melodische" Wirkung des Kunstwerks wie des Lebewesens erst ergibt, ist also sehr wohl dazu angetan, „innere Form" genannt zu werden.

Aber wir müssen noch schwereres Geschütz gegen die Shaftesbury-These auffahren: nämlich die Feststellung, daß der Begriff der „inneren Form" ja überall in der hermetischen Tradition verwendet wird, sei es buchstäblich oder sinngemäß. Am wörtlichsten bei der Zeitgenossenschaft Goethes. Beim frühen frommen Wieland, in seiner Dichtung *Die Natur der Dinge*, die ganz aus der religiösen *philosophia perennis* des deutschen 18. Jahrhunderts lebt, heißt es entsprechend einmal[343]:

> Die ganze Welt regt sich in tätigem Vermögen,
> Die sich durch eigne Kraft verändern und bewegen.
> Die i n n e r l i c h e F o r m, der Wesen Unterscheid,
> Hängt bloß von dieser Kraft und ihrer Wirksamkeit.

Eine Generation vorher, beim Abbé La Pluche, einem Bewunderer Fénelons, der auch ins Deutsche übersetzt wurde, ist der Begriff sogar historisch dingfest gemacht: „unsere alte Weltweisen" sind es nach La Pluches Meinung, die den „Mangel der Forme, und hernach die Anwendung einer w e-

sentlichen Forme auf [...] die erste Materie" begreiflich zu machen suchten.[344] Hier liegt in der Tat die Wurzel der hermetischen „inneren Form", die gleichbedeutend mit dem Archäus – Helmont nennt ihn „archaeus faber" – ist. Seine Definition gibt uns in einer freieren Art, die sogleich an den jungen Goethe gemahnt, Christian Thomasius, der – wie wir schon wissen – ja ebenfalls von der hermetischen Tradition nicht unberührt geblieben war: „Die Form und das Wesen aller Körper [...] ist ihr Geist, denn er gibt ihnen im Samen und bei ihrer Empfängnis ihre Gestalt und formieret einen jeden Körper nach seiner Art."[345] Thomasius kommt mit seinem Formbegriff – nach Kiesewetter[346] – von dem Rosenkreuzer Robert Fludd (1574–1637) her, der[347] wieder ausdrücklich von der „wesentlichen Form" spricht, mit der er allerdings bei den Engeln die Intelligenz, bei den Menschen die Vernunft, bei den Tieren das verborgene Feuer verbindet. Sogar der vielgelesene Urvater des Pietismus, Johann Arnd, in seinen *Vier Büchern vom wahren Christentum*, kennt den Begriff. Die Güte des Schöpfers aller Kräuter werde der Gläubige nicht „schmecken", wenn „du nun nicht allein die äußerliche Form und Signatur erkennst, sondern die innerliche verborgene Form, und dieselbe offenbar machst durch die Kunst der Scheidung" (alle Sperrungen interpretierend!).[348] Wir dürfen es bei diesen Zitaten und Nachweisen bewenden lassen. Auch Swedenborg nennt die Seele des Menschen ja „inwendigste Form aller Formen des gesamten Körpers", ausdrücklicher noch: „Wer nähme nicht an, daß die Seele die innerste und feinste Essenz des Menschen ist, und was ist Essenz ohne Gestaltung anderes als ein leeres Vernunftding? darum ist die Seele Form. Sie ist Form von der Liebe Allem und von der Weisheit Allem."[349] Daß der junge Goethe nicht auf eine ins Jahr 1774 fallende Lektüre Shaftesburys zu warten brauchte, um den Begriff der „inneren Form" zu rezipieren und mit seinen eigenen Überzeugungen zu verschmelzen, das wird man nach allen Ergebnissen unserer Untersuchungen einräumen müssen.

Verfolgen wir nach dieser Präliminarie die Anschauungen, die Goethes Mercier-Anhang von der „inneren Form" entwickelt, und den Zusammenhang, in welchen sie hineinführen! Es heißt dort, nachdem über das formalistisch-aristotelische Unwesen, über „die Form dramatischer Stücke, über ihre Länge und Kürze, ihre Einheiten, ihren Anfang, ihr Mittel und Ende und wie das Zeug alle hieß"[350] gezürnt wurde: „Deßwegen giebts doch eine Form, die sich von jener unterscheidet, wie der innere Sinn vom äußern, die nicht mit Händen gegriffen, die gefühlt seyn will. Unser Kopf muß übersehen, was ein andrer Kopf fassen kann, unser Herz muß empfinden, was ein andres füllen mag. Das Zusammenwerfen der Regeln giebt keine Ungebundenheit, und wenn ja das Beyspiel gefährlich seyn sollte, so ists doch im Grunde besser ein verworrnes Stück machen, als ein kaltes."[351] So wie der Falkonet-Aufsatz und die Lavater-Rezension die Entsprechung von Außen und Innen postulierten, so wie sie forderten, daß der Künstler sein Ich in anderen fühle – so ist auch hier wieder das Gefühl imstande, den Sinn und

die Empfindungen des Publikums „zu übersehen", zu „empfinden". Wir wissen bereits, daß das keine Zumutung an den Künstler ist, sondern aus dem Konzept des hermetischen Seelengrunds folgt. Im Mikrokosmos der produktiven Künstlerseele müssen die Köpfe und Herzen vorweggeahnt sein, die im Wirkungskreis des Künstlers leben. Denn in diesen Köpfen und Herzen muß das Kunstwerk eine freudige Expansion des Wiedererkennens bewirken, ein schauerndes Angerührtsein des eigenen Wesens. Anders kann das Kunstwerk nicht seine Lebendigkeit bezeugen. Und daraus ergibt sich Goethes Ablehnung der äußeren Formansprüche. Nicht an Regeln hat sich der Künstler zu halten – diese könnten nur von rationaler Erkenntnis stammen –, sondern an seine wenn auch noch so verworrene Antizipation der angesprochenen Seelen. Auch zum Publikum besteht also eine liebende Beziehung, wie zu dem Gegenüber der Natur, das den Seelengrund „öffnet"; auch das Publikum muß der Künstler dazu aber erst sympathetisch verstehen[352]:

> Was wär ich
> Ohne Dich
> Freund Publikum!
> All mein Empfinden Selbstgespräch,
> All meine Freude stumm.

„Freylich", fährt Goethe im Mercier-Anhang fort, „wenn mehrere [sc. Dichter] das Gefühl dieser innern Form hätten, die alle Formen in sich begreift, würden wir weniger verschobne Geburten des Geists aneklen. Man würde sich nicht einfallen lassen, jede tragische Begebenheit zum Drama zu strekken, nicht jeden Roman zum Schauspiel zerstücklen!"[353] Ein neues Postulat also: Das „Gefühl der inneren Form" begreift alle Formen in sich! Wieso? Weil der Mikrokosmos der Seele alle Melodien des Lebendigen zugleich nach ihrer Harmonie begreift und der Dichter diese Harmonie wieder wirkende Melodie werden läßt! Denn hier wird der Gedanke nun nicht mehr auf ein einzelnes selbständiges Werk bezogen, sondern auf die Gesamtheit der Künstlerpotenz, auf den „erkenntlichen Genius", aus dem alle selbständigen Werke gleicherweise hervorgehen. Wir wissen, daß diese Künstlerpotenz nichts anderes als der eröffnete und sich ständig erweiternde, zugleich als schöpferischer Spiegel wirksame individuelle Mikrokosmos ist. *Wir* wissen es – aber eben das sagt Goethe seinen *Lesern* an dieser Stelle nicht. Sondern er kommt gleich wieder auf das Einzelwerk zu sprechen und hüllt sich von nun an nur noch in Andeutungen: „Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres, allein sie ist ein für allemal das Glas, wodurch wir die heiligen Strahlen der verbreiteten Natur an das Herz der Menschen zum Feuerblick sammeln. Aber das Glas! Wem's nicht gegeben wird, wird's nicht erjagen, es ist, wie der geheimnißvolle Stein der Alchimisten, Gefäs und Materie, Feuer und Kühlbad. So einfach, daß es vor allen Thüren liegt, und so ein wunderbar Ding, daß just die Leute, die es besitzen, meist keinen Gebrauch davon machen können."[354]

Wenn die gefühlteste Form etwas „Unwahres" an sich hat, so deshalb, weil es immer eine individuelle Form sein wird. Das gilt für den schöpferischen Künstler-Mikrokosmos ebenso wie für das darin geborene Werk. Das Individuum ist nie und erschafft nie das göttliche Wahre des Lebendigen unverkürzt. Aber dieser Mikrokosmos der Seele, der „Spiegel" der Künstlerindividualität, die künstlerische Lebens- und Formkraft ist immerhin ein „Brennglas". Denn es konzentriert zu einem harmonischen Keim, eben zur „inneren Form" des Einzelnen, die expansive Natur, die „heiligen Strahlen der verbreiteten Natur". Und solcherart konzentriert ist die „innere Form" einer Kunstschöpfung dann allerdings zwar nicht mehr die „wahre" Natur, aber dafür eine gesteigerte Natur, die als „Feuerblick" um so mehr das Herz des Publikums weckt und öffnet.

Der Seelengrund, der Mikrokosmos der Seele, liegt „vor allen Türen", er ist allen Menschen miterschaffen. Dagegen Leben aus diesem Mikrokosmos zu zeugen ist nur dem Künstler gegeben. Wer Schöpferkraft nicht hat, wird sie nicht erjagen. Aber worin besteht diese Gabe? Später bezeichnet Goethe sie – in den Faust-Paralipomena – als einen „schaffenden Spiegel". Die Gabe besteht darin, daß das inspirierende Lebendige aufgefaßt, dann aber im Durchgang durch eine vermittelnde eigene Art („Aber das Glas!") konzentriert und als dieses Konzentrat zurückgespiegelt wird. In diesem Sinne ist Künstlertum wirkendes und erkennendes Leben zugleich: „Feuer und Kühlbad".[355] Und die „innere Form" des Kunstwerks muß spezifizierte Form (Charakter des Künstlers) und reproduziertes Wesen (vom Leben der Welt) zugleich sein: „Gefäs und Materie". So gehört eine Temperanz von mindestens vier allesentscheidenden Faktoren zum hermetisch begriffenen Künstlertum. „Wem's nicht gegeben wird, wird's nicht erjagen", so wenig wie den Stein der Weisen. Der Künstler muß das wirkende Lebendige erkennend „packen" können, muß es durch das „Brennglas" seiner spezifizierten Eigenart hindurch konzentriert auf seinen Seelengrund projizieren und dann wieder wirkend aus sich selbst „reproduzieren". (Man vergleiche zu diesen Ausdrücken auch den Brief an Jacobi vom 21. August 1774). Dadurch erst entsteht aus der inneren Form des Künstlers die innere Form seiner Geistesgeburten.

So schwierig dieser Mercier-Anhang ist, so geheim er tut – völlig unverständlich ist er nicht. Daneben aber wird man sich davon überzeugt haben, wie eng diese poetologischen Gedankengänge des jungen Goethe sich wieder an die hermetisch-alchimistische Welt anlehnen, eine Welt, die von der Shaftesburys um Siriusfernen geschieden ist.

3. Synopse der Analogien und Korrespondenzen

Ich überwinde zum Beschluß dieses Abschnitts III B meine Bedenken, die „Privatreligion" des jungen Goethe, soweit sie verallgemeinerte Hermetik

ist, in ein Schema zu bringen. Schematische Skizzen gehören zu der Tradition, in die sich der junge Goethe so folgenreich vertiefte. Er hat selber, vom Bett aus, als Dr. Metz ihn behandelte, die Diagramme von Wellings *Opus Mago-cabbalisticum & Theosophicum* mit Zirkel und Lineal nachgezeichnet, möglicherweise auch seine privaten Überzeugungen solcherweise festgehalten. Vielleicht gehört es zum Wesen eines mit der „Erfahrung" operierenden „phänomenologischen" Naturdenkens, das sich in Polaritäten, Analogien und Korrespondenzen ausbildet, die Symmetrie und Ordnung des Ganzen auch graphisch auszudrücken und vor Augen zu führen. Ich greife also zu diesem Hilfsmittel, um alles Dargelegte in seinem Zusammenhang und in jener Einheitlichkeit zu zeigen, die für Goethe einer der stärksten Anreize gewesen sein muß, sich dem hermetischen Philosophieren anzuschließen.

Vorausgeschickt sei, daß die hier vorgestellte Tafel nicht mehr als ein Versuch sein kann. Sie will das in einem Modell zusammenfassen, was sich aus der Analyse von Goethes Texten bis hierher erschließen ließ und was wahrscheinlich auch dem jungen Goethe als die korrespondierenden Bereiche und analogen Phänomene des einen hermetisch gedeuteten Lebens einheitlich vor Augen gestanden hat, wann immer er sich zu einer Einzeläußerung verstand. Das Modell spürt also seinem persönlichen, „konsequenter ausgebildeten" Weltbild nach. Es schien mir nicht tunlich, Goethes sehr eigene Vorstellungswelt noch einmal in ein theosophisches Modell der hermetischen Überlieferungen zu zwängen, wie sich ein solches etwa vom älteren Helmont, von Samuel Richter oder von Oetinger her hätte ableiten lassen. Natürlich gibt es Anklänge und Nachklänge beim jungen Goethe genug. Schwerer wiegt, daß er das Theosophisch-Christliche der hermetischen Lebensphilosophie im Verfolg seiner eigenen „konsequenteren Ausbildung" dieser Tradition ja doch weitgehend eliminiert hat oder doch säkularisierte und verallgemeinerte. Hier nur das zu rekonstruieren, was sich nachweislich im Denken des jungen Goethe an eigenen, zusammengehörigen Prinzipien, an eigenem Zusammenhang der Lebensdeutung herausgebildet und festgesetzt hat, präsentiert sich daher nicht nur weniger abstrakt, sondern ist auch von viel größerem Interesse.

Wie die hermetische Tradition insgesamt, so geht auch ihr Schüler Goethe von dem gottgeschaffenen Grundverhältnis Individuum–Ganzes in allem Leben aus. Dem unerschöpflichen und allumfassenden Expansum des göttlichen Alls steht der nach Kraft und Eigenart beschränkte ‚Archaeus' jedes Geschöpfs, sein eigenes ‚Lebensfeuer', sein ‚Geist', sein ‚Genie' gegenüber, die aber wiederum integrierender Teil dieses göttlichen Alls sind. Das Individuelle, das beim Menschen das der Kraft nach Beschränkte ist und der Eigenart nach das zum verdunkelten Mikrokosmos ‚Spezifizierte' und Konzentrierte des Makrokosmos darstellt, „lebt" also sein eigenes Leben; aber nur wenn es sich nach dem Maß seiner Kraft und nach den Bedürfnissen seiner Eigenart gegenüber den anderen Wesen nicht bloß abgrenzt, son-

dern auch austauscht – in pulshaftem Wechsel. Zur Fristung und Unterhaltung seines Lebens muß das Lebewesen in immer neuen „Expansionen" lebendig wirkend aus sich selbst herausgehen. Dazu ist es aber nur imstande, wenn es vom allgemeinen Lebensgeist des göttlichen Alls und durch das Medium von anderem Geschöpf einen inspirierenden Anstoß zu solcher Expansion bekommt. So wie der Säugling erst mit der eingeholten Luft des ersten Atemzugs zu leben und dann mit seinem Schreien sofort zu „wirken" beginnt, so muß jedes Lebewesen zu seiner Lebendigkeit erst von etwas ihm Gemäßen aus der Außenwelt „angesprochen" werden. Diese inspirierende Begegnung mit einem ihm gemäßen anderen Leben fordert ein expandierendes „Antworten" seines Wesens heraus: Freude des Erkennens und Mut des Wirkens. Das Individuelle tauscht sich in solcher Expansion mit dem Ganzen aus. Neues Leben wird nur in solcher Verbindung gezeugt und geboren. Leben ist mit alledem Selbstmanifestation der Konzentration in der Expansion, Zusammenspiel von Kraft und Eigenart des Individuums mit dem Geist und Gang des Ganzen.

Was die verschiedenen Bereiche des hermetisch gedeuteten Lebens betrifft, so gewinnt allerdings sowohl das Wirken als auch das Erkennen einen entsprechend verschiedenen Charakter. Eine Pflanze kann in ihrem „Wirken" nur wachsen und sich mit ihrem „Erkennen" nur an die ihr gemäße Umwelt akklimatisieren. Der Mensch hingegen „wirkt" in dem ihm zugehörigen Leben mit zahlreichen angeborenen oder erworbenen Werkzeugen. Das „Erkennen" seines individuellen „Sinns", der nicht weniger als ein verdunkelter Mikrokosmos ist, erfaßt nicht nur seine individuelle Umwelt, sondern potentiell die ganze Natur (Makrokosmos). Und trotzdem schlägt über solche gewaltigen Unterschiede die Analogie – mit Hilfe der hermetischen Prinzipien – eine Brücke. Die hermetischen Prinzipien von Individualkraft und Ganzem, von Kraft und Eigenart, von Wirken und Erkennen, von Konzentration und Expansion treten in den verschiedenen Lebensbereichen dann nur abgewandelt auf.

Wieviel Bereiche des Lebens geraten über die Brücke der Analogie in Korrespondenz zueinander? Unter wieviel Aspekten? Und zwar allein aus den Texten des jungen Goethe belegt, wenn er sich darüber auch nur bei Gelegenheit, nie im ganzen Zusammenhang geäußert hat? Das waren die Hauptfragen, die bei der Ausarbeitung der hier vorgestellten Tafel zu beantworten waren. Die in Anführungszeichen gesetzten Termini geben sich als authentische Prägungen aus dem Textmaterial zu erkennen. Alles darüber hinausgehende ist aus dem Vielerlei der Äußerungen abstrahiert oder ergänzt nach dem Muster besser belegter Bereiche (und nach dem daraus hervorgehenden Duktus von Goethes jugendlicher Vorstellungswelt). Wie weit darf solche Ergänzung gehen? Wie bereits erwähnt, wurde mit Rücksicht auf dieses Problem beispielsweise darauf verzichtet, aus theosophisch und kosmogonisch beeinflußten Stellen etwa der *Geschichte Gottfriedens*, des *Prometheus*, des *Satyros* oder des *Ewigen Juden* (ganz zu schweigen vom Lu-

zifer-Mythos aus *Dichtung und Wahrheit*) mit Hilfe von Analogieschlüssen einen nach Lage der Dinge erwartbaren, entweder von der Tradition entliehenen oder gar vom jungen Goethe selber zurechtgedachten Bereich des „göttlichen Lebens" zu erschließen (für die *horizontale* Ordinate unserer Tafel also). Das Textmaterial erscheint dafür zu dürftig, und die Denkweise des jungen Goethe orientierte sich schon früh (vor Straßburg wohl schon) an einer nicht mehr nur theosophisch fundierten ‚philosophia perennis'. Man kann ja nicht übersehen, daß in einigen seiner Sturm-und-Drang-Werke das Theosophische und Kosmogonische einer persönlich distanzierten Historisierung *(Geschichte Gottfriedens)* oder gar Ironisierung *(Satyros)* überantwortet wird.

Aber auch unter den die Analogieketten aufzeigenden Einzelaspekten (also in ihrer *vertikalen* Ordinate) hat die Tafel auf manchen systematisch erwartbaren aber wenig belegbaren Gesichtspunkt verzichtet. In jedem Lebensbereich muß es ja beispielsweise auch ein Resultat der *conjunctio* des individuellen und des inspirierenden Lebensgeistes geben. So hätte ein zusätzlicher Aspekt mit dem Titel „Das Produkt aus der Vereinigung" vielleicht ebenfalls eine Zeile auf der Tafel beanspruchen können, mit Phänomenen wie Tages- und Jahreszeiten, Asche, Frucht, Geburt, Tat und Werk, Glaubensbekenntnis, Kunstwerk. Aber über Ansätze hinaus gibt es zu solcher Analogie beim jungen Goethe nichts zu konstatieren. Mit einer Ausnahme allerdings. Tatsächlich heißt es in der „Dritten Wallfahrt nach Erwins Grabe" (*DjG* V, 262 f.), daß ein Kunstwerk wie das Straßburger Münster „gezeugt und entfaltet" sei, es werde von der Schöpfungskraft des Künstlers (in Goethes Definition „aufschwellendes Gefühl der Verhältnisse, Maase und des Gehörigen") als selbständiges Werk „wie andere Geschöpfe durch ihre individuelle Keimkraft hervorgetrieben". Zumindest das Körperleben und das künstlerische Leben werden also auch nach ihrem Produkt in Analogie zueinander gesetzt. (Und wer weiß? Womöglich setzt das dann ein Beispiel, wie sich der Lebensgeist eines Kunstwerks mit dem individuellen Geist des Beschauers in einer neuen ‚Konjunktion' verbinden kann, durch besitzergreifenden Enthusiasmus oder durch auslegende „lebendige" Interpretation? Ein Leckerbissen für Rezeptionsästhetiker!) Doch in den übrigen Lebensbereichen bleibt diese Produkt-Analogie beim jungen Goethe unerörtert. Und weil bloße Spekulation ohne Belege wissenschaftlich noch nie viel gegolten hat, sei es auf unserer Tafel mit den aufgeführten acht korrespondierenden Lebensbereichen (Horizontale) und den neun daran explizierten analogen Aspekten (Vertikale) genug.

Die korrespondierenden Bereiche erläutern sich selbst, dagegen bedürfen die analogen Aspekte vielleicht einiger Worte der Erklärung. In jedem der Lebensbereiche zeigt sich das Lebendige zunächst als in sich konzentriertes Lebewesen (1), das bis zum Anschein der Unlebendigkeit in sich selbst verschlossen ist. Der polar entgegengesetzte Aspekt ist darin zu sehen, daß das Lebewesen im „Sentieren" eines ihm aus dem Geist des Gan-

zen begegnenden verwandten oder gemäßen Lebens dazu veranlaßt wird, expansiv aus seiner Konzentration hinauszustreben (2). Daran kann sich nun ein dritter Aspekt jedes Lebendigen anschließen. Denn das sich Öffnende und das ‚Inspirierende' vereinigen sich, wobei das sich aus seiner Konzentration öffnende Lebewesen durch das Hinzukommen einer ihm gemäßen Kraft spontan neues Leben ausbildet, also in dem betroffenen Bereich seines Lebens nach dem individuellen Maß seiner Fassungskraft expandiert, zunimmt, seine Grenzen ausdehnt (3). Diese Expansion kann nach Ausmaß und Dauer aber nicht grenzenlos sein. Vielmehr wird das Lebewesen zu seiner Selbstbefestigung als Einzelwesen von einem bestimmten Punkt an seine expansive Öffnung beenden und wieder die Richtung der Konzentration einschlagen, wobei sich die Kennzeichen dieser konzentrativen Richtung in den verschiedenen Lebensbereichen jeweils wieder verschieden zeigen (4). Aber auch das Sich-Öffnen (Expansion) hat in den verschiedenen Lebensbereichen, bei aller Analogie, unterschiedliche Kennzeichen (5). Ein anderer Aspekt der Lebendigkeit des Lebewesens ist die abweisende oder eigennützige Egozentrik der konzentrativen Richtung, abzulesen an natürlichen Eigenheiten und spezifischen selbstsichernden Handlungsweisen; auch sie gehören den Lebensbereichen wieder in verschiedenartiger Ausprägung zu (6). Und auch mit welchen Boten, Medien, Vehikeln die zur Expansion führende Begegnung des Lebewesens mit der Eigenart eines verwandten Lebens aus dem Ganzen, also die eine neue Lebendigkeit zeugende Inspiration aus dem Ganzen vermittelt wird, erhält in den verschiedenen Lebensbereichen eine verschiedene Antwort (7). Umgekehrt wiederum und zusätzlich hat alles Leben im Stadium der Konzentration auch eine magisch anziehende Kraft, die auf anderes Leben wirkt (8). So bildet sich mit diesen unterschiedlichen Wirkungsmedien der Eigenart und der Kraft eine *sphaera activitatis* um jedes Lebewesen, ein nach dem Maß von dessen individueller Lebens- und Liebeskraft bemessener „Wirkungskreis" (9).

Ein höchst wichtiger Begriff ist also dieser letzte unserer Tafel. Denn der Wirkungskreis eines Lebewesens ist sein eigentlicher Lebensraum. Die individuellen Wirkungskreise influieren in ihm mit den „Schwingungen" ihrer Eigenart und den „Wirbeln" ihrer Kraft ineinander und führen in solcher Vereinigung zu immer neuem interaktivem Leben, im Wirken oder Erkennen, und damit zu einer *creatio continua* im Kleinen wie im Großen, im Psychischen wie im Physischen, im Mikrokosmos wie im Makrokosmos. „Wie alles sich zum Ganzen webt, / Eins in dem andern würkt und lebt!" (*Urfaust*, *DjG* V, 364). Zettel und Einschlag der Natur! Und nie wird dieses Zusammenspiel des individuellen Lebens mit allem anderen Leben des göttlichen Ganzen aufhören. Denn nur in dieser ‚Konjunktion', mit dieser Begattung in einer *heiligen Hochzeit* wird nach hermetischer Deutung immerfort das Kleid der Natur gewebt, das Kleid der Herrlichkeit Gottes.

Synopse der Analogien

Modell	I. Naturleben	II. Feuer	III. Pflanzenleben	IV. Körperleben
1) Der konzentrative Pol des Lebendigen	Sonne/Erdball	Glut	Same/Keim	Individuelle Lebenskraft (Lebensgeist)
2) Der expansive Pol des Lebendigen	Schein der Sonne; Dunst und Atmosphäre der Erde	Feuer, Flamme	Austreiben der Pflanzen	Lebensdrang, Lebenstätigkeit
3) Wirksamkeit des Lebens	Zeugung und Vernichtung; „ewig in sich bewegte Natur" (V, 346)	Brand	Wachstum, Entfaltung	Selbstmanifestation des indiv. Lebensgeistes
4) Konzentrative Richtung der Lebewesen	„Notwendiger Gang des Ganzen" (II, 139)	Verbrennen	Verhärten (Solidescenz)	Lebenssicherung, „Brunnen graben, Hütte zimmern" (III, 51)
5) Expansive Richtung der Lebewesen	Sich-Öffnen; „allgegenwärtige Liebe" (VI, 134)	Leuchten, Wärmen	Blühen, Duften	Lebensgenuß
6) Kennzeichen der Konzentration	Schwere	Herd	Fruchtkapsel	Hütte
7) Vehikel der die Expansion bewirkenden Inspiration	Licht, Regen, Tau, Sturmwind	Luft	Regen, Tau	Luft, Wasser
8) Magische Kraft des Lebendigen	Anziehen/Abstoßen; Magnetkraft, Gravitation	Sog, Zug	Saugkraft	„hinreißende Wirbel" (II, 51)
9) Wirkungskreis	Welt	Umkreis	Reichweite von Trieb, Duft, Farbe	„umzäuntes Gut" (V, 322)

und Korrespondenzen

V. Liebesleben	VI. Gefühlsleben	VII. Religiöses Leben	VIII. Künstlerisches Leben
Mann/Frau	Geist, Sinn, Charakter; „zusammengezogene Wirkungskraft" (IV, 306)	Nous (der „ruhige Sinn", III, 130)	Genie, Schöpfungskraft, „implizite Kraft" (V, 22)
Partnerwahl, Paarbildung, „im andern sein Dasein fühlen" (IV, 262)	Sich öffnende und wirkende Gefühle	Pneuma (die „bewegte Seele", III, 130)	„Freudenquell" (IV, 152) der „natürlichen Empfindung" (V, 348)
Fortpflanzung	Austausch mit der Welt, Wirken, „tätige Kraft" (IV, 306)	Verehrung des Ganzen und seines Geistes	„Reproduktion der Welt" (IV, 132) in „herzlich wirkender Beschränkung" (IV, 137), „Geburt"
Selbstgefühl, „Sammlung"	Mut, selbständiges Gefühl	„Dämmen" des Geistes (III, 131); Sich-Verschließen	Prägung des Geschaffenen mit der eigenen Manier (IV, 132); In-sich-Hinabsteigen (IV, 27)
Gefühlsseligkeit, Liebesenthusiasmus	Teilnehmung, Freude, „Quellgeist" (V, 337)	Enthusiasmus, Dank(gebet), Lobgesang (IV, 35)	„Trunkenheit", Gesang, Ausdruck, Spiegelung des „Sentierten"
Begehren, „Pakken"	„Wohnen in sich selbst" (IV, 28)	„Brüten" (III, 130), Bittgebet	„Fassen" und „Packen" (IV, 36), „Haften" am Gegenstand (IV, 350)
Schwingungen der Sympathie	Schwingungen und Melodien der ausgebreiteten Welt (V, 347)	Blick, Funke, Geiststurm	Schwingungen, Melodien, „Hauptakkorde der Verhältnisse" (III, 108)
Fernwirkung der Imagination	Anziehende Kraft des Geistbewegten (II, 108)	Mitreißende Prophetie; „aus dem Herzen strömende Kraft" (III, 97)	Hinreißende Kraft der Kunstwerke
„Zauberkreis" (V, 34)	„Kreis des Daseins" (IV, 230)	Anhängerschaft	„Erbteil" (IV, 137); „was der Künstler liebt" (V, 349)

C. ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHES ZU GOETHES VERHÄLTNIS ZUR HERMETIK

1. Vom hermetischen Fundament zum eigenen Weltbild

Die heikle, aber den Benutzer dieses Buches wohl gerade besonders interessierende Frage, ob der junge Goethe wirklich einmal ein ‚Halbadept' gewesen sei (wie *Dichtung und Wahrheit* mehr ernst als ironisch berichtet), ob er also hermetische Vorstellungsweisen rezipiert habe und wir ihn als einen zeitweiligen Bekenner dieser Geistesrichtung anerkennen müssen, auch ob dieser Einfluß nachdrücklich und lange anhielt, mit ernstlich zu eigen gemachten Überzeugungen aus obsoleten Traditionen – diese Frage ist nicht mit ja oder nein, sondern nur mit dem Aufweis von Entwicklungsstadien mit einiger Gerechtigkeit zu beantworten. Wir können zunächst nur einmal diese Antwort vertreten: Der Einfluß hermetischen Denkens auf den jungen Goethe ist unbestreitbar, er war von prägender Kraft und hat sich in Goethes geistiger Orientierung lebenslang nie mehr vollständig verloren.

Andrerseits: so nahe der junge Goethe zeitweilig dem hermetischen Hauptstrom des deutschen 18. Jahrhunderts, also der Hermetik der frommen Ärzte und sogar der Spätrosenkreuzer zuzuordnen ist, so eigenwilligproduktiv ging er doch auch – schon im Sturm und Drang – mit dieser Erbschaft um. Ein bloßer Nachbeter dieser freilich höchst variabel interpretierbaren Tradition und Geistesrichtung war der junge Goethe nie. Und was unsere Frage nach Goethes Halbadeptentum daher von vornherein problematisch aussehen läßt, ist die immer nur kontrovers festzusetzende Entscheidung, von welcher erreichten Linie an die fraglos höchst originell und eigenständig vorgehende Denk- und Vorstellungsweise des jungen Goethe überhaupt nicht mehr in Verbindung mit dem zeitgenössischen Hermetismus gesehen werden darf oder sollte, sich vielmehr von diesem definitiv freigeschwommen und ein ganz individuelles, jedenfalls aber ein der freien Denkweise bürgerlicher Aufgeklärtheit angemessenes Gepräge gewonnen hatte. Wo soll diese Grenze zwischen Hermetik und Nicht-mehr-Hermetik gezogen werden? Eine Definitionsfrage![356]

Hinzu kommt noch eine andere Schwierigkeit. Die französische Wissenschaftshistorikerin Hélène Metzger hat in einem ihrer Bücher zu Recht von dem unausdrücklichen ‚Gedankengefolge' (cortège de pensées) gesprochen, in dem jedes neuauftauchende philosophische System den Zeitgenossen erscheine und das von uns Späteren mitgesehen werden müsse.[357] So liegt auch bei den hermetisch fundierten Vorstellungsweisen des jungen Goethe zuweilen eine Ähnlichkeit, ja Verwechselbarkeit mit verwandten Bildern und Ausdrücken nahe, die gerade in der Epoche des Pietismus und der Empfindsamkeit von der Sympathienlehre her (oder in Wiederaufnahme der von der Renaissance aufgefrischten und zu gängiger Münze gewordenen antiken Naturanschauungen) alle poetische Sprache imprägniert

hatten. Nur der schärfere Blick erkennt hier die Unterschiede. Ein Beispiel dafür. Wir haben gesehen, wie der junge Goethe sich aus der hermetischen Polarität von Konzentration und Expansion das Begriffspaar Mut und Freude entwickelte, wie er es dieser Herkunft gemäß vielfach einsetzt. Es ist daher spezifisch hermetisch zu nennen, wenn Goethe in der *Geschichte Gottfriedens* auf das Feuer abhebt, das bei lebensvollen Männern und Frauen aus den Augen blitzt. Denn hier handelt es sich um das ‚Lebensfeuer' der hermetischen Naturlehre. Aber es ist etwas anderes und Konventionelles, wenn der Verfasser des *Rhingulph*, Carl Friedrich Kretschmann (1738–1809), mit dem entschiedenen Tadel des kranken und bereits mit der Hermetik beschäftigten Goethe (vgl. *DjG* I, 323) von der „Glut die im Muth aus den Augen blitzt" dichtet. Doch wie unmerklich ist der Unterschied! Es ist die ‚poetische Ausdrucksweise' hier wie dort, die das bewußte Verarbeiten hermetischer Gedankenelemente im Historiendrama des jungen Goethe dem unterscheidenden Blick dann entziehen kann und dies auch lange genug getan hat. Es wird dann das, was beim jungen Goethe Ausdruck eines in sich konsistenten Weltbildes ist, als die übliche Manier des zeitgenössischen Dichtens genommen. Es entschwindet die Originalität von Goethes Bildgebrauch in einem rasch assoziierten, aber viel banaleren zeitgenössischen ‚Gedankengefolge'. Vielleicht war dem jungen Goethe – immer auf die Geheimhaltung seiner privatesten Gedanken bedacht – solche Verwechselbarkeit und unproblematische Leichteingängigkeit sogar recht.

Aber wenn ja doch schon von Entwicklung im Denken des jungen Goethe geredet werden muß: nimmt sich die Vorstellungswelt des ‚Halbadepten' zumindest während der spätesten Stadien seines Sturm und Drang vielleicht tatsächlich in solche Üblichkeit einer poetisch erhöhten Sprache zurück? Hätte sie allen aktuellen Hermetismus der Genesungsmonate mit seinen altehrwürdigen, aber obsoleten Naturanschauungen weit hinter sich gelassen? Hätte sich der junge Goethe 1774/75 nur noch wie sein Freund Herder an einer Altes und Neues, Empedokles und Newton, Analogiedenken und Empirismus amalgamierenden naturphilosophischen Spekulation beteiligt,[358] die in enthusiastischem Ton auf eine ‚natürliche Religion' zustrebte und von den ‚magischen' Naturkräften der hermetischen Tradition nichts mehr wissen wollte?[359]

Das also sind die offenen Fragen, die Goethes autobiographischer Ausdruck vom ‚Halbadepten' nahelegen kann und die wir nun mit jenen spärlichen Indizien zu beantworten haben, die eben doch einen bestimmten Entwicklungsgang in Goethes individueller Rezeption der Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts zu verraten scheinen.

Indoktrination

Wenden wir uns der ersten Phase von Goethes Hermetismus zu! Die Art und Weise, wie der junge Goethe sich in die hermetische Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts einführen ließ, kann nach mehreren Aspekten als typisch für die damalige Attraktivität dieser Geistesrichtung gelten. Goethe wurde von seinem zu den „abgesonderten Frommen" (*Dichtung und Wahrheit*, 8. Buch) gehörigen Arzt mit einem nach hermetischen Rezepten zubereiteten Geheimmittel aus einer als lebensgefährlich und ausweglos erlebten Erkrankung errettet. Die Heilung konnte als ein Wunder erscheinen, mit dem ein gnädiger Gott die Gebete der gläubigen Angehörigen und wahrscheinlich auch des Kranken selbst erhört hatte. „Gewiß ich war sehr erwischt, da ich nicht mehr läugnen konnte", mit diesen Worten wird sich der junge Goethe Anfang 1773 im Bekenntnis des Pastors seines *Pastorbriefs* wohl auch an seine eigene Bekehrung erinnern (*DjG* III, 112). Es rezipiert der junge Goethe also seit dem Spätjahr 1768 die Gedankenwelt der Hermetik doch wohl als Frucht und Kleinod des Christentums der mystisch-pietistischen (theologisch korrekter ausgedrückt: spiritualistischen) Separatisten. Er sah sich indessen auch von seiner Wißbegierde aufgefordert, die mit ihm geschehenen Dinge in der ihm angesonnenen Beleuchtung zu betrachten: Nur dem Gläubigen standen angeblich die geheimen Kenntnisse zur Verfügung, nur der Gläubige konnte sie erlangen.

Aber umgekehrt versprach die Hermetik auch wieder, den Glauben an Christus, als den Heiland der Menschen, zu erleichtern. Es ging bei der geistlich begriffenen Alchimie wie bei der spiritualistischen Mystik um die Reinigung und Wiedervervollkommnung des Verderbten – das eine Mal physisch, das andere Mal geistlich. Der alchimistische Stein der Weisen wurde ja ausdrücklich als der ‚Naturheiland' angesehen, weil er die Körper und die Metalle zu heilen und zu erhöhen berufen war: das Kranke konnte mit seiner Hilfe gesunden, das niedere Blei zum wertvollen, vollkommenen Gold transmutieren. Aber dazu trat dann die religiöse Analogie. Christus kam als Heiland der Seelen, der gesandt war, das im sündigen Menschen depravierte Bild Gottes zu reinigen und zur Wiedervervollkommnung zu bringen. Die Naturordnung spiegelte somit die Heilsordnung.[360] Was die hermetische Panazee (Allheilmittel) am Körper sichtbarlich zu dessen zeitlichem Heil zu leisten vermag, das vermag Geist und Wort Christi *analogice* für das ewige Heil der an ihn glaubenden menschlichen Seele: eben die Reinigung des Geschöpfs von aller Unvollkommenheit des Irdischen, die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen, des gottgewollten Lebens in aller Vollkommenheit. Wie geschieht das? Eben hier wie dort durch läuternde und umwandelnde Zufuhr an göttlicher Kraft von oben – physisch oder geistlich.

Solche analogisierende Auskunft der „abgesonderten Frommen" konnte aber nur dem plausibel gemacht werden, der bereits eine ganz bestimmte

Auffassung des Natürlichen und des Göttlichen akzeptiert hatte. Das eigentliche Wesen, nämlich der dogmatische Inhalt der hermetischen Naturmystik, bestand in diesen Voraussetzungen, und der junge Goethe erlernte diese spekulativen Voraussetzungen im Umgang mit seinem Arzt Dr. Metz, der ja bald auch zum philosophischen Mentor seines wißbegierigen Patienten wurde. Warum gibt es in allen Naturdingen ein göttlich vollkommenes Oben und ein bedürftig-unvollkommenes Unten, ein Himmlisches und ein Irdisches? Das mußte nach den Lehren der Hermetik nun als Folge zweier Urkatastrophen, zweier Widersetzlichkeiten gegen Gottes eigenen Plan und Willen zur Selbstmanifestation begriffen werden. Es kam so, weil es seit dem Fall des selbstherrlichen Engelfürsten Luzifer einen in die Tiefe gestürzten Teil der ersten Selbstoffenbarung und Schöpfung Gottes, der Engelwelt, gab; aber auch weil es in diesem Unten seit dem Fall Adams eine von Gottes Willen und Ordnung erneut abgewichene, dem Widergöttlichen offene Menschenseele gibt. Wenn es trotz alledem heute ein Leben in Natur und Welt zu konstatieren gibt, so ist es als ein vermitteltes, ein von Oben wie Unten bestimmtes, als ein zwieschlächtiges zu begreifen. Das unvollkommen Gewordene, Körperwelt und Mensch, lebt auch als Unvollkommenes nur von der Gnade Gottes weiter, weil es ohne diese subventionierende Kraft Gottes, die allein Prinzip, Schöpfungsmacht und Erhalterin jeglichen Lebens ist, gar nicht existieren könnte, vielmehr logischerweise sehr bald absterben müßte. Also hatte Gott aus Gnade und mit dem ewigen Feuer seiner Liebe das Leben der gefallenen ersten Schöpfung in der Weltschöpfung der Sieben Tage erneuert: durch die Erhellung, Gestaltung und Bevölkerung des ungestalten und finsteren Tohuwabohus, mit seinem die Geschöpfe belebenden Atem, mit der Erschaffung des Lichts und der beiden anderen göttlichen Elemente Wasser und Luft. Und diese Schöpfung hält seither an: der göttliche ‚Universalsamen' verbindet sich mit den irdischen ‚semina rerum' wo immer neue Geburt von Leben stattfindet. Freilich kann das Göttliche, vom Oben in das Unten vermittelt, eben nur als Vermischtes ins Irdische gelangen. Aber der Alchimist kann – wenn er den ‚Naturheiland' herstellt – dieses Zwieschlächtige, Vermischte und Verunreinigte aller unteren Naturdinge in die reine göttliche Vollkommenheit zurückbringen und es obendrein noch für eine reine göttliche Kraft von oben aufnahmefähig machen. Wie ja *analogice* zur Natur des Menschenheilands Jesus gehörte, daß sein Leben wunderbarerweise eine ‚reine' Vermittlung von Oben und Unten darstellt, nämlich hervorging aus der Beschattung einer reinen Jungfrau durch den reinen göttlichen Geist von oben.

Aber noch etwas gehört zur Grundlage dieser hermetischen Anschauungen: die uralte Liebes- und Sympathienlehre. Das Gleiche sehnt sich zum Gleichen. Kraft zuführende Gnade des Göttlichen und Aufnahmebereitschaft des Irdischen verstärken sich gegenseitig, weil das Göttliche mit dem göttlichen Teil des Irdischen sympathisiert, so wie dieses mit dem göttlichen Oben sympathisiert. Und um so stärker wird dieses gegenseitige Sich-

Anziehen, je stärker das Irdische sich zum reinen Göttlichen hin vervollkommnet, etwa mit dem wachsenden Körperleben der Dinge (der Pflanzen, aber auch, wie der Hermetiker meint, der Metalle) und mit der zu Gott strebenden Menschenseele. Überall sieht somit der *kontemplierende* Hermetiker die Vollkommenheit der göttlichen Kraft in der Natur wirksam. Aber der *aktive* Hermetiker möchte sogar ‚priesterlich' zur steten Vervollkommnung aller irdischen Schöpfung, der Natur und der Menschenseele, beitragen, nämlich durch seinen Umgang mit der alles erhöhenden Reinheit göttlicher Kraft. Diese macht ihn zum ‚Magus'.

Der junge Goethe hat die Grundvorstellungen der Hermetik 1768/69 nicht bloß mit Sicherheit vernommen, er hat sie sich vielmehr auch zu eigen gemacht. Ging er doch nach den Anweisungen seines Arztes und zusammen mit dem frommen und kranken, also selber im doppelten Sinne heilsbedürftigen Fräulein von Klettenberg bald an das eigene Laborieren. *Dichtung und Wahrheit* berichtet darüber im 8. Buch so genau, daß erkennbar wird, wie das „Universalmittel" zustande gebracht werden sollte, nämlich genau der hermetischen Theorie gemäß. Zunächst mußte man „die Geheimnisse der Natur im Zusammenhang kennen". War man darin firm, so konnte das Mittel „unter verschiedenen Formen und Gestalten hervorgebracht werden". Tatsächlich wollten die beiden „Halbadepten" einerseits mit einem Stück der irdischen Körperwelt zur ‚jungfräulichen Erde', zur *prima materia* gelangen. Danach sollte diese sich von der anderen Seite her mittels eines *Luftsalzes*, „welches herbeigezogen werden mußte", mit den „überirdischen Dingen verbinden". Das Resultat bestand dann in einem „geheimnisvollen trefflichen Mittelsalz". Es zielte dieses Beginnen also deutlich auf die Vermittlung und Verbindung (Konjunktion) von besonders sublimierten Bestandteilen des Unten und des Oben ab. Goethe erinnert sich, daß er die *prima materia* aus weißen Quarzkieseln zu gewinnen trachtete, die er zuerst zu einem schönen klaren *Liquor Silicum* einschmolz, um diese ‚jungfräuliche Erde' dann mit Hilfe des herbeigezogenen Luftsalzes „in den Mutterstand übergehen zu sehen". Nur daß die schöne hermetische Theorie von der Praxis leider im Stich gelassen wurde! Aber der hermetischen Begeisterung tat dies offenbar keinen Abbruch. Noch in Straßburg angekommen, weiß sich der junge Goethe in Naturdingen mit „Überkenntnissen" ausgerüstet.[361]

Ebenso sind Bemühungen Goethes um einen christlichen Glauben nach Art seiner hermetischen Gewährsleute und frommen Bekannten in dem seiner Heilung folgenden Jahr unverkennbar. Nicht nur daß er an Konventikelstunden, jedenfalls im Elternhaus, vielleicht sogar noch in Straßburg, teilnimmt. Er liest auch solche Autoren, die spiritualistische und separatistische Meinungen gutheißen oder selber vertreten, Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzergeschichte* vor allem, aber auch Paracelsus, wie auch wohl schon die ihm „werten Mystiker",[362] von welchen 1770 in den *Ephemerides* Tauler, Madame Guyon und Bernières-Louvigni genannt werden. Und er

liest unter dem Einfluß Oetingers und seiner Frankfurter Getreuen einen so kontroversen Frommen wie Swedenborg, vielleicht auch den bei den Philadelphiern und Chiliasten so geschätzten und daher wieder aktuell diskutierten Kirchenvater Origenes. Er begeistert sich für den religiös eigene Wege gehenden Grafen Zinzendorf und für dessen Brüdergemeine, er wird im September 1769 sogar zu deren Synode zu Marienborn in der Wetterau mitgenommen.

Vor allem aber bezeugen Goethes hermetische Neigung einige von Dr. Metz empfohlene zeitgenössische Autoritäten der naturmystisch-hermetischen Richtung. Neben Paracelsus, Starckey und dem älteren Helmont nennt *Dichtung und Wahrheit* bekanntlich speziell zwei Einzelwerke: das *Opus Mago-cabbalisticum et Theosophicum* Georg von Wellings und die anonym publizierte *Aurea catena Homeri*. Beide Bücher hatte Dr. Metz dem Rekonvaleszenten und dem Fräulein von Klettenberg für die alchimistischen Zwecke besonders ans Herz gelegt. Aber mit ihren Titeln und mit der von ihnen hervorgerufenen Tätigkeit geraten diese Empfehlungen des Dr. Metz noch in eine ganz andere, von Goethes Erinnerungen ignorierte Beleuchtung, die indessen in unserem Zusammenhang von großem Interesse ist. Sowohl das *Opus Mago-cabbalisticum* wie auch die *Aurea catena Homeri* waren nämlich nur wenige Jahre nach Goethes hermetischer Initiation auch den beiden ersten Graden der ‚Gold- und Rosenkreuzer' als Pflichtlektüre und als Anleitung für einige ‚praktische Operationen' vorgeschrieben.[363] Wie nahe — so stutzen wir nun — stand Dr. Metz, sowohl mit seiner Person als auch mit seinen Lehren, der viel bornierteren, weil weit weniger wissenschaftlich ambitionierten Hermetik der militanten Spätrosenkreuzer? In deren vor 1777 liegenden Vorbereitungsjahren? Noch einige andere Tatsachen deuten auf diese seltsame und bisher wenig beachtete Affinität der beim jungen Goethe durch Dr. Metz ausgelösten hermetischen Studien zu den klaren Anweisungen der „Gold- und Rosenkreuzer" hin. So wird dem 4. Ordensgrad befohlen, „bewährte Kunst-Bücher [zu] sammeln",[364] und Goethe berichtet am 11. Mai 1770 brieflich an Langer, daß er sich eine kleine Sammlung verkannter Bücher von *Hermes' Tafel* bis Wielands *Musarion* zugelegt habe. Im 5. Grad hat jeder Beflissene von den Spätrosenkreuzern zu lernen, „was der Thau des Himmels und die Fette der Erde seyn",[365] so wie Goethe noch 1772 in „Wandrers Sturmlied" diese alttestamentliche Wendung (1. Mos. 27–28) abgewandelt als „Herz der Wasser" und „Mark de Erde" aufgreifen wird. Im 6. Grad erlernten die Jünger des Rosenkreuzes dann – wohl nicht viel anders als der junge Goethe bei Dr. Metz – wie aus der „Secunda materia" die „Prima materia" zu schöpfen sei.[366] Sollte Dr. Metz – Sohn eines Alchimisten, frommer Arzt und selber erfolgreich tätiger Alchimist – bei der Zusammenstellung der spätrosenkreuzerischen Lehrakten eine beratende Funktion ausgeübt haben? Das will nicht nur möglich, sondern fast sogar wahrscheinlich erscheinen. *Dichtung und Wahrheit* charakterisiert die geistige Art des Arztes

bei allem generellen Wohlwollen vielleicht nicht umsonst auch als „abstrus".[367]

Wie lange stand der junge Goethe im Bann dieser Hermetik des Dr. Metz? In der „besseren Jahreszeit" des Jahres 1769, also wohl nach Pfingsten, habe er wieder sein Giebelzimmer beziehen können und selbst alchimistische Experimente angestellt, so berichtet Goethe in *Dichtung und Wahrheit*. So können wir die Dauer der bis hierher skizzierten, so authentischen wie intensiven, so aufwühlenden wie nachhaltigen hermetischen Indoktrination des jungen Goethe auf mindestens zehn Monate ansetzen, von der Wunderheilung im Dezember 1768 bis zur Herrnhuter-Synode von Marienborn im September 1769.

Doch schon in dieser ‚heißen Phase' von Goethes Verhältnis zur Hermetik verrät sich im Verhalten des ‚Halbadepten' eine Selbständigkeit des Denkens, die man bei all seiner aufgezeigten hermetischen Wißbegier keineswegs übergehen darf und die sich in den Folgemonaten noch verstärkte. Wie stabil stand es etwa mit der Bekehrtheit des Wiedergenesenen zum christlichen Glauben der ihn umgebenden Pietisten und Separatisten? Nämlich zu dessen Kernstück, dem *Erlöser* Jesus Christus? Schon beim Dankgottesdienst der Familie für die Errettung ihres Sohnes bleibt der Errettete mit Mellin, einem jungen Pietisten, im Hintergrund des Saales und macht diesem gegenüber beim Anzünden eines zusätzlichen Leuchters die witzige Bemerkung, so werde es dereinst beim Übergang von der Kreuzkirche zur Geistkirche hell werden.[368] War das nur witzig? Tatsächlich kann man fragen, ob der junge Goethe mit Krankheit und Heilung allein der auf Jesus vertrauenden ‚Kreuzkirche' schon nahegekommen war. Er hatte Anlaß gehabt, einem allmächtigen Gott, auch dem Geist Gottes, „der Himmel, Erde, Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hat" (Psalm 146,6), zu danken und an eine von ihm geordnete Natur zu glauben. Aber konnte er sich von Jesus Christus ‚erlöst' fühlen? Hatten ihn im gleichen Maße, wie er krank gewesen war, auch schmerzliches Sündenbewußtsein und Erlösungsbedürftigkeit bedrückt, wie ihm eine solche Haltung nämlich – gegen seinen stärksten Widerspruch – die fromme Cordata, das Fräulein von Klettenberg, einzureden versuchte?[369] Brauchte er also einen Heiland, der ihn mit Gott „versöhnte"? Die vielen Kautelen und Reserven des Briefschreibers Goethe, wenn von seinem eigenen Glauben an den Erlöser Jesus Christus die Rede ist, sprechen in den Jahren 1769–1771 deutlich genug.[370] Auch ist auffällig, daß Goethes Schwester Cornelia, seine intime Vertraute, sich in ihren gleichzeitigen Aufzeichnungen von keinerlei Christusglauben mitberührt zeigt. Statt dessen schreibt sie am 13. Januar 1769 an eine Freundin von einem geistigen Dissens zwischen ihrem Bruder und dem Pietisten Müller: „Leurs maximes sont differentes, parceque la philosophie de mon frère est experimentee, au lieu que M. ne doit la sienne qu'à l'etude".[371] Zu keinem Zeitpunkt dieser Krisenperiode scheint der junge Goethe also das Recht auf Formung seiner eigenen religiösen Überzeugungen aufgegeben zu haben.

Führte jedoch die hermetische Indoktrination und damit jener höchste emblematische Sinn und Zweck der alchimistischen ‚Naturerlösung', den Glauben an den Seelenerlöser Jesus Christus zu befördern, nicht zum Ziel (wie solches dann etwa ganz ausgeprägt zum Programm der Spätrosenkreuzer gehörte), so war die Weiche von Goethes Interessen schon in eine säkulare Richtung gestellt. Die hermetisch inspirierten Beschäftigungen des ‚Halbadepten' mußten dann früher oder später einem Selbstzweck dienen, nämlich dem Zweck eines nur noch auf die Gewinnung eines vernünftigen Naturverständnisses abzielenden Denkens und Forschens. Es ging dann nicht mehr um Apologie des Christenglaubens. Geboten erschien dann vor allem eine prüfende Umsicht, wie weit sich aus den christlich beschränkten Theoremen der zeitgenössischen Hermetik die konfessionsunabhängige, *semper et ubique* gültige allgemeine *philosophia perennis* herausfiltern ließ. Eine solche erschien ja sogar dem christlichen Prälaten Oetinger, dem Orakel des Klettenberg-Kreises, möglich.[372]

Und tatsächlich bezeugt das frühe Tagebuch Goethes, die 1770 und 1771 niedergeschriebenen *Ephemerides*, genau diese freiere Interessenrichtung, in die Goethes hermetische Studien nach einjähriger, mehr oder weniger fremdbestimmter Indoktrination eingemündet sein müssen. Bei den dort verzeichneten Lektüren treten nun neben die mystischen und hermetischen Autoritäten (Paracelsus, Prosper Alpinus, Wachters *Naturae et Scripturae Concordia*, Pierre Poiret, Agrippa von Nettesheim, Thomas a Kempis, Jean de Bernières-Louvigni) in viel größerem Umfang antike Autoren (Plinius, Tessalus Trallianus, Hippokrates, Lukan, Manilius, Quintilian, Cicero) und moderne Philosophen und Naturwissenschaftler (Abbé Nollet, Boerhaave, Lemery, Fabricius, Huarte, Montesqieu, Giordano Bruno, Rousseau, Moses Mendelssohn). Es notiert sich der ‚Halbadept' sogar eine Liste von zehn wissenschaftlichen Autoritäten zur Elektrizität, von welchen allenfalls eine einzige (Kratzenstein) den hermetischen Lehren nahesteht, und dies obwohl die Hermetiker vom Schlage des Dr. Metz sich zu diesem Zeitpunkt brennend für die elektrischen und magnetischen Phänomene interessierten: Oetinger empfahl seinem Publikum etwa die – natürlich hermetisch angehauchten – Forschungen des Wiener Paters Maximilian Hell und des mährischen Pfarrers Prokop Divisch.[373]

Von Berührungsängsten gegenüber den vernünftigen Vertretern der Naturbetrachtung dieser Epoche sehen wir keine Spur. Das Gegenteil eher, wenn Goethe nämlich die durchaus rational vorgehende *Naturlehre* von Johann Peter Eberhardt (1755) notiert, dem Hallenser Medizinprofessor, der 1778 eine Abhandlung gegen den physikalischen Aberglauben und die Magie publizieren wird. Und vielleicht noch beachtlicher wirkt diese unbefangene Umschau in aller zeitgenössischen Wissenschaft, wenn wir sehen, daß Goethe nach Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzergeschichte* nun 1771 auch den bedeutenden und angesehenen lutherisch-orthodoxen Kirchengeschichtler Johann Lorenz Mosheim liest, nämlich dessen *Institutiones histo-*

riae ecclestiasticae.[374] Man gewinnt den Eindruck, daß der junge Goethe in den Monaten, als er mit seinen Straßburger Promotionsbemühungen selber wissenschaftliche Ambitionen verfolgte, nun zu objektiven, zu ‚unparteiischen' Kenntnissen von Natur und Geschichte gelangen wollte. Schon der freiere und im Niveau höher zu denkende geistige Austausch im Straßburger Universitätsmilieu gab dazu wohl Anlaß. Goethe hatte sich dort, freiwillig oder unfreiwillig, auch mit anderen und entgegengesetzten Standpunkten zu befassen.

Brauchbare Kenntnisse

Kann man den Stand von Goethes geistiger Orientierung während seiner Straßburger Zeit entsprechend in der Weise charakterisieren, daß er seine naturwissenschaftlichen Interessen erstens auf die ganze Breite der einschlägigen Literatur ausgeweitet und zweitens zugleich die Verankerung seines Denkens in der zeitgenössischen Hermetik eines Dr. Metz oder eines Prälaten Oetinger gelöst habe? Daß Herders Geisteswelt nun die Geisteswelt der Hermetik verscheuchte? Man kann es nicht.[375] Nur das eine ist zu beobachten, während das andere keineswegs zutrifft. Noch in den ersten Straßburger Monaten geht Goethe ja in seinem Romanfragment (*DjG* II, 51–53) von dem analogen Puls aus, der die Liebe mit dem Leben und dem Atemholen verbinde. Er schreibt allem Lebendigen eine anziehende Kraft zu, auch eine von ihm ausgehende Atmosphäre, deren Wirbel anderes Lebendige hinreiße. Diese anziehende Kraft wird bei dem liebenden Lebendigen ein „Habenwollen", das nicht mit dem profanen Geiz nach Unlebendigem, nach Tulpen oder Edelsteinen, verwechselt werden dürfe, sondern ein sympathetisches Antworten sei. Wie kam der junge Goethe zu solchen Ansichten? Bestimmt eher von den hermetischen Autoritäten her als von der zeitgenössischen Physik. So versprach Oetingers *Philosophie der Alten* ihren Lesern etwa ausdrücklich, vom *spiritus rector* jedes Lebewesens (und damit von seiner Kraft), von der *signatura rerum* bei den Kreaturen wie beim Menschen (und damit von der mitgeborenen Erkennbarkeit ihrer Art), vom Ursprung der Pulse (und damit von der Analogie der Lebensbereiche) zu handeln.[376] Die mit der Elektrizität verschwisterte Anziehungskraft des Magneten war, wie wir schon wissen, nicht nur Oetingers, sondern aller zeitgenössischen Hermetiker Steckenpferd. Sollte der Straßburger Goethe die Begriffe seines Romanfragments, lebendige Kraft, Puls, Atmosphäre, anziehende Kraft, Sympathie, also nicht doch aus Oetingers naturphilosophischen Positionen abgeleitet haben?

Aber dieses Straßburger Romanfragment macht uns nicht bloß auf die anhaltende inhaltliche Verhaftung von Goethes naturforschendem Denken in den eben erlernten hermetischen Gedankenbahnen aufmerksam. Es zeigt vielmehr noch etwas Wichtigeres: daß Goethes naturphilosophische Inter-

essen nun die Richtung auf die eigenen seelischen Probleme einschlagen, hin auf eigene Erfahrungen, hin zur Psychologie des Alltags. Nicht mehr die unabsehbare Weite der Naturphänomene scheint Goethes Geist nunmehr zu beschäftigen (naturwissenschaftliche Lektüren Goethes sind nach der Straßburger Zeit kaum mehr feststellbar), sondern vorrangig die Interpretation der von ihm selbst *erfahrenen* menschlichen Beziehungen; und diese werden dann mit Vorliebe von den hermetischen Fundamenten, vom ‚alten Wahren' her gedeutet. Mit solcher Art von Interpretation des menschlichen Zusammenlebens war nun ja augenscheinlich auch sein Dichtertum angesprochen. Und so wird das, was dichterisch mit dem Straßburger Romanfragment noch sehr zaghaft beginnt, von nun an – wie in Band 2 dieser Untersuchungen erwiesen werden soll – für alle Hauptwerke von Goethes Sturm und Drang seine Relevanz behalten.

Das Ausgehen und Sich-Verlassen auf eigene ‚Erfahrungen', geistliche oder weltliche, psychische oder physische, ist dabei ganz wörtlich zu nehmen. Goethe hatte schon am 8. April 1769 an Friederike Oeser geschrieben: „Was ich erfahren habe, das weiß ich; und halte die Erfahrung für die einzige ächte Wissenschafft" (*DjG* I, 329). So hatte auch schon Cornelia Goethe ihrer Freundin im Januar mitgeteilt, daß die Philosophie ihres Bruders „expérimentée" sei (*DjG* I, 439). Und noch 1774 wird Goethe gegenüber Lavater und Pfenninger deren Kritik zurückweisen, daß er „nicht erfahren hat" (*DjG* IV, 15), und hinzufügen: „Habe ich nicht eben das erfahren als ihr? – Ich bin vielleicht ein Thor dass ich euch nicht den Gefallen thue mich mit euern Worten auszudrücken, und dass ich nicht einmal durch eine reine Experimental Psychologie meines Innersten euch darlege, dass ich ein Mensch binn, und daher nichts anderes sentiren kann als andre Menschen". Er verfügt also über eine erfahrene und gedeutete Kenntnis seines Innersten. Und mit diesem Besitz ist er überzeugt, daß er das Menschliche auch nicht anders „sentiert" als alle Menschen. Wie erstaunlich weit sich der junge Goethe bei seinen ein für allemal festgehaltenen Überzeugungen aber tatsächlich auf die Evidenz einer einmal gemachten subjektiven Erfahrung verläßt, kann vielleicht am schlagendsten an einem Extrembeispiel dargetan werden, das ebenfalls in die Straßburger Zeit fällt.

An den kranken, fast blinden Leipziger Studienfreund Johann Christian Limprecht schrieb Goethe am Karfreitag, dem 13. April 1770, mit Übersendung einiger Louis-d'or, einen tröstlichen, aufmunternden Brief, den er zunächst liegen ließ. Erst am 19. April schickte er ihn mit einem zweiten Brief an Limprecht ab; denn tags zuvor war von Limprecht ein am 28. März geschriebener Brief eingetroffen (*DjG* II, 3–5). Nach offenbar lang unterbrochenem Kontakt hatten beide etwa zur selben Zeit wieder einmal aneinander gedacht. War das Zufall? Oder Gedankenübertragung? Der erste Brief an Limprecht beginnt, seltsam begründet, mit einem felsenfest überzeugten „Ich zweifle nicht einen Augenblick, dass Er ietzo Geld brauchen wird; denn es ist mir heute sehr queer eingefallen, Ihm die Louis-d'or zu schik-

ken. Es ist doch mehr als nichts". Wie kam Goethe zu seiner spontanen Gewißheit? Ob uns nicht der Brief vom 14. Oktober 1770 an Katharina Fabricius die Erklärung gibt? Dort heißt es: „Wenn man sich ganz fühlt, und still ist, und die reinen Freuden der Liebe und Freundschaft genießt, dann ist durch eine besondere [!] Sympathie jede unterbrochne Freundschaft, jede halbverschiedne Zärtlichkeit wieder auf einmal lebendig" (*DjG* II, 15). Goethe muß demnach dem Glauben gehuldigt haben, daß das innige, in sich selbst versunkene Gefühl, das sich auf eine ferne befreundete Person richtet, sich dieser Person mitteilt und auch in ihr ein antwortendes Gefühl lebendig macht. Limprecht hatte ihm einen Brief geschrieben, und von den dabei wiedererwachten Freundesgefühlen Limprechts war er noch vor Eintreffen des Briefs sympathetisch erreicht worden. Ähnlich hatte er sich schon während der Monate seiner hermetischen Initiation geäußert, wenn auch scherzhaft. Er schrieb damals an Friederike Oeser: „Unterdessen will ich Sie schon zwingen, manchmal an mich zu dencken; mein Geist soll so hefftig an Ihre Büsche [sc. im Garten zu Dölitz] dencken, daß er Ihnen erscheinen wird eh Sie sich's versehn" (*DjG* I, 330). Es ist der gleiche Gedanke, daß der liebevoll in sich selbst konzentrierte individuelle Geist für Momente die fernwirkende magische Kraft besitzt, einen anderen Geist sympathetisch auf sich zu richten. Und nun sehen wir auch die Herkunft von Goethes eigenartiger Vorstellung deutlicher: es ist natürlich die alte hermetische Lehre von der ‚Imagination', mit der Zwang in die Ferne, auf andere Dinge, ausgeübt werden kann.[377] Von dieser aus dem hermetischen Denken übernommenen Vorstellung einer *actio in distans* läßt Goethe nach seiner Erfahrung mit Limprecht (und vielleicht noch anderen) nicht mehr ab. In einem anderen Straßburger Brief (*DjG* II, 12), an die ähnlich denkende Cordata gerichtet, heißt es: „Es geht unsern besten Freunden mit uns, wie es Gott selbst zu gehen pflegt; zu ieder Liebe gehört eine Sammlung".[378] Mit diesen Worten entschuldigt Goethe, daß er erst an diesem Nachmittag endlich einen Brief schreibt, weil der Abendmahlsgottesdienst zum Semesterbeginn ihn aus der Zerstreuung zurückgebracht habe. Und so stark internalisiert der junge Goethe nun diese Vorstellung, daß wir sie noch in Briefen des Jahres 1775 finden. An August Bürger schreibt er am 17. Februar: „Gott segne dich lieber Bruder mit deinem Weibe, und wenn du an ihrem Herzen wohnst, dencke mein und fühl daß ich dich liebe" (*DjG* V, 12). Das in der ehelichen Liebe gesammelte Herz Bürgers wird mittels dieser magisch-sympathetischen Kraft (hermetisch ‚Imagination' genannt) die Liebe Goethes feinfühliger und fernfühliger verspüren als im zerstreuenden Alltag. Oder im Oktober brieflich an Friedrich Graf Stolberg: „O Bruder! Nennbare aber unendliche Gefühle durchwühlen mich – und wie ich dich liebe, fühlst du, da ich unter allen Lieben in dem Augenblick dein Gedencke" (V, 309). Und wieder an Bürger am 18. Oktober: „Du fühlst daß es ein Moment des umschränckten Bedürfnisses ist, der mir die Feder an dich in die Hand giebt [...]. Ich habe dir so viel zu sagen, werde dir nichts sagen

und du wirst mich alles verstehen! – Die ersten Augenblicke Sammlung, die mir [...] übers Herz geworfen werden" (V, 308). Daß die Adessaten solche schriftlichen Gefühlsstürme aus gesammelter Liebeskraft über weite Entfernungen hin intuitiv mitfühlen und verstehen müssen, ist dem jungen Goethe eine durch Erfahrung gesicherte Überzeugung. Und offenbar doch während der ganzen Strecke seines Sturm und Drang. So sehr verläßt er sich auf dieses Stück einer *philosophie expérimentée* vom hermetischen Fundament aus. Es wurde darüber ja schon oben im Abschnitt über das „erkennende Leben" gehandelt.

Diese selbständige, nur noch von der Experimentalpsychologie seines Innersten gestützte Aneignung der hermetischen ‚Imagination' stellt so etwas wie ein Modell für die Art und Weise dar, wie sich der ‚Halbadept' seit der Straßburger Zeit dann alles Hermetische überhaupt und schlechthin aneignet. Ihn interessiert jetzt nur noch, was ihm für sein eigenes Leben Relevanz zu besitzen scheint. Aber die hermetische Natur- und Lebensanschauung hat für ihn nun doch schon so viel Autorität gewonnen, daß er gern von ihren überlieferten Bahnen aus eine Deutung der ihm nahekommenden Lebensphänomene versucht. Er stellt sich zur Hermetik jetzt also nicht viel anders, als der altersweise fiktive Landpastor der *Zwo biblischen Fragen* vom Jahreswechsel 1772/73 sich zur Bibel verhält. Dazu findet sich in dieser Schrift eine prägnante Formulierung. Wie dem Pastor bei seinem Studium der Schrift, so geht es Goethe nun bei seinem Studium der hermetischen Tradition um „brauchbare" Kenntnisse für sich selbst: „da ich Gott danke, wenn mir hier und da ein brauchbarer Spruch aufgeht, und das ist wahrhaftig alles was man nöthig hat" (*DjG* III, 123).

Aber das Leben, das sich Goethe solcherweise *ad se ipsum* zu deuten beginnt, ist nun kein durch die geistliche oder christliche Brille gesehenes mehr, so wenig wie das Deutungsinstrument, die hermetische Tradition, in Goethes Gebrauch noch von der Frömmigkeit, Moral und Dogmatik des Christentums diszipliniert ist. Wie wir schon sahen: es interessiert den jungen Goethe nun ganz philosophisch und humanistisch die *conditio humana*, wenn auch innerhalb einer Naturordnung, wie sie die Hermetik schon immer gelehrt hatte: also zunächst der Mensch, der mit seinen Trieben und seinem Geist Teil des Weltganzen ist, dann das ‚glühende' Leben dieser Welt, dessen polare Konstitution zwischen Oben und Unten, Kraft und Schlaffheit, Gut und Böse, allgemeinem Geist und spezifiziertem Stoff überall zu beobachten ist; und schließlich auch (nicht zu vergessen!) Rang und Lebensaufgabe des besonders kraftbegabten Menschen in dieser Naturordnung. Dieses neue, von den eigenen Erfahrungen nahegelegte Interesse an der Hermetik, das zur ‚Privatreligion' des jungen Goethe führt, zeigt sich ja schon deutlich in der Rede *Zum Shakespearestag* vom Oktober 1771, also wenige Wochen nach Abschluß des Aufenthalts in Straßburg.

Wir können hier nicht alle weiteren relevanten privaten „Erfahrungen" des jungen Goethe aufspüren, um, daran anschließend, zu versuchen, den

hermetischen Hintergrund ihrer Deutung plausibel zu machen. Doch müssen uns einige Bereiche auffallen, in welchen Goethes Orientierungsversuche sich augenscheinlich hermetischer Fingerzeige bedienten, um zu „brauchbaren" Kenntnissen zu gelangen.[379] So sieht man den jungen Dichter nun zuerst und vor allem das Wesen des echten Künstlertums in hermetischer Beleuchtung durchdenken. Kein Problem brannte ihm vom eigenen Leben her mehr auf den Nägeln. Und es scheint ihm hier zu einer „brauchbaren" Einsicht zu werden, wenn die Hermetik von der *Geburt* alles irgend Lebendigen spricht. Das Kunstwerk muß – so geht ihm am Straßburger Münster auf – im individuell spezifizierten Seelengrund des Künstlers vom allgemeinen Geist des inspirierenden Lebens „gezeugt und entfaltet, nicht zusammengetragen und geflickt" sein (*DjG* V, 262). Goethe mag das an seinem Dichten in der Weise erfahren haben, daß jedenfalls die Gelegenheitsgedichte mit einem Mal da waren, fertig aufs Papier geworfen; und daß auch bei den großen Werken, die lange bedacht wurden, etwa der *Geschichte Gottfriedens*, der selbstgewisse Moment der Produktion sich überraschend einstellte, worauf dann wiederum alles in einem einzigen Wurf, einer ‚Geburt', vollendet wurde. Noch näher bei den hermetischen Traditionen belehrt er sich aus der *Occulta philosophia* des Agrippa von Nettesheim über die verschiedenen inspiratorischen Mächte bei den in so unterschiedlichen Tönen sprechenden Dichtern („Wandrers Sturmlied"). Oder er greift in einem Gedichtchen die alte mystische Vorstellung von der Erheiterung und Erweiterung des Seelengrunds durch die inspirierende Freude an der göttlichen Welt als eine „Erschließung" des inneren „Sinns" beim Künstler auf (*DjG* IV, 152). Womit zugleich die immer zunehmende Vervollkommnung und Stärkung der „Schöpfungskrafft" gemeint ist. Er geht die unabdingbaren psychischen Voraussetzungen einer produktiven Künstlerschaft im *Prometheusfragment* an: von der für seine Psychologie jetzt immer deutlicher zur Zentralvorstellung werdenden hermetischen Grundpolarität von Konzentration (Verselbstung) und Expansion (Entselbstigung) her, wobei wohl „Erfahrungen" mit der eigenen familiären Situation den Ausgangspunkt bildeten. Der Künstler Prometheus muß selbstsicher auf eigenen Füßen stehen, aber er muß auch liebend teilnehmen können an Wesen, die ihm der Art nach mehr verwandt sind als seine eigenen Eltern. Denn nur so kann in seinem Leben und in seinem Werk der lebendigmachende Puls des Lebens zustande kommen. Das ist wiederum nichts anderes als eine neue Abwandlung der Polarität von Mut und Freude, eine Weiterbildung der vom hermetischen Mythos postulierten allgemeinen Zwienatur: des im gottgewollten Leben immer schon vermittelten individuellen Trotzes Luzifers einerseits und der aus aller individuellen Spezifiziertheit herausbegehrenden Himmelssehnsucht der zum Licht hin neuerschaffenen Kreatur andrerseits.

Einen anderen Lebensbereich, das Wesen von Religiosität nämlich, legt sich der junge Dichter, ebenfalls von den Positionen der Hermetik her, im

Mahometfragment zurecht. Von Sündenlast und Bußbereitschaft, von einem göttlichen Richter und von menschlicher Demut ist hier – anders als bei den christlichen Hermetikern – nichts zu finden. Vielmehr geht es, wo sich der junge Dichter nun über Religiöses orientiert, allein um den Puls der Entselbstigung, um die Entschränkung des Individuums zum Allgemeinen hin, um das Erfülltsein vom Ganzen, um die Sehnsucht nach unendlicher, beseligender Fülle. Nichts anderes drückt Mahomets All-Liebe aus, nichts anderes die Sehnsucht der Bäche nach dem Meer. (Aber der Religionsstifter wird im Verlauf des Dramas mit dem Puls der Entselbstigung allein bezeichnenderweise nicht auskommen, erzählt *Dichtung und Wahrheit* im Rückblick. Das Leben benötigt beide Pulse).[380]

Und bis in die poetische Bilderwelt des jungen Goethe hinein erweisen sich die hermetischen Grundvorstellungen von Konzentration und Expansion als „brauchbar": die ‚Hütte' wird aus der individuellen Selbstigkeit hergeleitet, der ‚Brunnen' aus der alleserhaltenden und wachsenmachenden Kraft von oben. (Im Gedicht „Der Wanderer" wie im Werther gehören beide Vorstellungen zusammen, auch in „Wandrers Sturmlied".) Oder was die andere hermetische Grundpolarität anbelangt: die Entsprechung und daraus folgende Sympathie von Makrokosmos und Mikrokosmos wird zu dem Bild einer „inneren Welt" des Individuums (besonders des Künstlers), die das in der äußeren Welt als zugehörig Erfühlte „packt" und „faßt" und ihm das eigene Gepräge mitteilt. Also Lebenspuls auch hier: der Puls von sich passiv angerührt fühlender Liebe und der Puls aktiver Aneignung des so Geliebten in die eigene *sphaera activitatis*. Der zwiefache Lebensgeist von Erkennen und Wirken.

Es ist interessant zu sehen, wie die hermetisch begründeten Vorstellungen, die sich der junge Goethe nach kritischer Abgleichung mit seinen Erfahrungen zu eigenem Gebrauch angeeignet hat, sogar als gegenbildliche Normen zu dem dienen können, was er mit seinen Satiren aufspießen will. So ist im *Satyros* die Hauptperson doch wohl als ein der krassen Selbstigkeit verfallener Religionsstifter aufzufassen, als Verräter aller religiösen Entselbstigung, während die entselbstigende Hingebung seiner Gemeinde sich das Göttliche wohl im allzu Irdischen (im Satyros) zum Anbetungsgegenstand erwählt hat. Im *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern* und im *Pater Brey* steht dem „Sittenschlaf" der Bürger *(Jahrmarktsfest)* und der Verzärtelung der Frauen *(Pater Brey)* das Ideal des ‚glühenden Lebens', der markigen, zielstrebigen Kraft in aller gottgewollten Natur gegenüber: hier in den Zigeunern und in der Lebensneugier der Frauen, dort im Hauptmann. Und auch in *Götter, Helden und Wieland* geht es um diese Gegenüberstellung von markiger Lebenskraft in der Gestalt des Herkules und der markleeren Moralität der mit Wieland personifizierten zeitgenössischen Gesellschaft.

Natürlich sind die Positionen und Anschauungen der traditionellen Hermetik auch in unverändert übernommener Form brauchbar, wenn sie dem Kolorit eines dichterischen Stoffes, also der Epochencharakteristik zugute

kommen können. Davon finden sich einige krude Einsprengsel beispielsweise in Reden und Vorgängen der *Geschichte Gottfriedens*. Wenn etwa Franz von den Göttern, also den Elohim, schwärmt, die in brütender Liebeswärme vor der Schöpfung in sich selbst wohnten, in einem einzigen „Punkte" die Keime von tausend Welten gebaren und die Glut der Seligkeiten von tausend Welten auf einem Punkt fühlten (*DjG* II, 255).[381] Hier darf einmal der theosophische Ausgangspunkt der hermetischen Grundpolarität von Konzentration und Expansion, eben Zimzum und Schöpfung, zu Wort kommen. Und in diesem Urgötz kann natürlich auch noch von den bösen Geistern und höllischen Mächten die Rede sein, von welchen Weislingen besessen ist (II, 257): von „Zauberformeln mit der Verwesung gepaart", so daß Weislingen sich verzehren und sterben müsse – „es sey nun durch Wunderbaaren unbegreiflichen Zusammenhang der Natur oder durch Höllische Kräfte" (II, 258). Weiße Magie – schwarze Magie! Umgekehrt allerdings drückt sich der junge Goethe auch gern einmal in solchen Stoffen aus dem 16. Jahrhundert dann aus, wenn es ihm um eine möglichst harmlos erscheinende Aussprache seiner weitergebildeten hermetischen Ansichten geht. So 1776 in „Hans Sachsens poetische Sendung", wo Goethes eigene Künstlerästhetik von latenter innerer Glut, von inspirierendem Anhauch und produktiver Flamme zwar mit einem Gran Ironie, aber doch ernst gemeint ein betont altertümliches Gewand angezogen bekommt.

Zu beachten ist bei dieser Phase der „brauchbaren" Kenntnisse hermetischer Provenienz allerdings, daß Goethes Interesse an den traditionellen Wurzeln seiner Gedankenarbeit damit nicht erlischt, sondern bloß zurücktritt. Er läßt sich weiterhin von ihnen anregen. Das eigene „chymische" Laborieren etwa ist noch für das Jahr 1774 nachweisbar, wenn nämlich Lavater von seinem Besuch im Frankfurter Hischgraben berichtet: „Goethe hat merkwürdige Versuche, ganz eigne, ganz neuere Chimie wie ..." (*DjG* IV, 86); er wolle auch „recht dahinter". Die drei Pünktchen verdecken uns, ob mit der ‚neueren Chemie' auf einen Oetinger oder auf einen Priestley hingedeutet wird. Doch ist einigermaßen auffällig, warum Lavaters Aufzeichnung den Namen im dunkeln ließ. Und vielleicht gibt der Fortgang von Lavaters Bericht unzweideutigeren Aufschluß über die Art dieser Chemie, wenn auch ein Kommentar Goethes festgehalten wird: „Von dem allgemeinen Verfall in allen Wissenschaften; der Decke ob aller Augen". Also doch adeptische ‚Chimie'? Dazu paßte ja auch ausgezeichnet Goethes gutes Verhältnis zum katholischen Dechanten Damian Friedrich Dumeiz gerade in dieser Zeit, einem eifrigen Sammler alchimistisch-hermetischer Schriften.[382]

Leider noch undurchschaubarer ist die ‚chymische' Bedeutung eines Pakets, das Goethe im April 1775 ausgerechnet an einen Herrn Lichtenberger in Straßburg sendet (*DjG* VI, 438); denn ein Kaufmann dieses Namens vertrieb dort doch, wie schon früher in diesem Buch erwähnt wurde, unter anderem das Wundermittel der Franzosen d'Ailhaud, Vater und Sohn. War Goethes Adressat derselbe Lichtenberger? Handelte es sich bei Goethes Pa-

ket um eine retournierte Probesendung irgendwelcher chemisch-pharmazeutischer Substanzen? – Und auch für die geschichtliche Seite des Hermetismus ist im April 1775 das Interesse Goethes noch so stark, daß er ein soeben publiziertes Buch mit dem Titel *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegypter* von C. Meiners (Göttingen 1774) unverzüglich zur Hand nimmt (*DjG* V, 24). An solchen Indizien gemessen, scheint eine entschiedene Abwendung von den hermetischen Traditionen dem „Halbadepten" Goethe also noch im letzten Frankfurter Jahr ganz fern zu liegen. Die Hermetik bleibt ihm weiterhin eine Autorität, zu der er respektvoll und wißbegierig aufblickt.

Selbstproblematisierung und Idealbildung

Es kann kaum zweifelhaft sein, daß von aller zeitgenössischen Hermetik und auch von allen ihren Überlieferungen die auf so viele Lebensbereiche und Lebensregungen anwendbare Polarität von Konzentration und Expansion am fruchtbarsten auf das Denken des jungen Goethe eingewirkt hat. Schon zwischen 1770 und 1773 sehen wir ihn unablässig mit dem Wesen und der Balance dieser beiden Lebenspole beschäftigt, die er sich im psychischen Bereich als Mut und Freude, Selbstgefühl und Gefühlsseligkeit, Autonomie und Teilnehmung, Führerschaft und Dienstwilligkeit begreiflich zu machen sucht – im *Urgötz*, in den Satiren, im *Mahomet-Fragment*, in der Lyrik. Aber in diesen ersten Jahren von Goethes Sturm und Drang wird das Miteinander der beiden Lebenspole bei all ihrer jeweils variablen Dominanz noch als allgemeine Konstitution des individuellen Lebens für gegeben erachtet und entsprechend scharfsinnig und sorgfältig in der Personenzeichnung und der Motivik der eigenen Dichtung berücksichtigt; ganz deutlich etwa in der *Geschichte Gottfriedens*. Das von der Hermetik übernommene Konzept ist für den jungen Dichter also „brauchbar", wenn er Menschen realistisch zur Darstellung bringen möchte. Was in diesen Jahren 1770–1773 aber noch weithin fehlt, ist die kritische Reflexion des jungen Philosophen auf sich selbst: wie steht es um das Miteinander der beiden Pulse in seiner eigenen Lebensbewältigung? Wenn diese selbstkritische Reflexion eines Tages anklopfen wird, beginnt die Harmonie oder Disharmonie der beiden Pulse – in seiner eigenen Person oder auch abgeleitet in den antwortenden Gegenbildern seiner reagierenden dichterischen Einbildungskraft – dem jungen Goethe zum bedrängenden Problem zu werden, von dem er dann nicht mehr loskommt.

Das Problem meldet sich am frühesten sozusagen in Diagnosen und Reparaturüberlegungen an: was mangelte, wenn ein Disequilibrium der Pole bei dem oder jenem Menschen entstehen konnte? Durch welche Anstalten könnte es behoben werden? Nur: Sosehr Goethe sich auch schon vom Schicksal des in der Hypertrophie eines der beiden Pulse scheiternden Ein-

zelmenschen mitbedroht fühlt und dieses Schicksal dann dichterisch entweder tragisch zu Ende führt (Werther!) oder mit dem Einfall einer kompensierenden Hilfe (Fausts Mephisto!) abwandelt – von einem detailliert auszudenkenden allgemeinen Menschenideal der doppelpolig harmonischen Persönlichkeit, gar von einem Katalog des von diesem Ideal zu Fordernden weiß sich Goethes Reflexion dann noch keineswegs beansprucht; ein solches Ideal wird bestenfalls gestaltet (Götz) oder in Nebenfiguren (zumeist weiblichen) angedeutet, aber dann doch auch weit weg von Goethes eigener Natur und Lebensart. Um ein solches Ideal nach den hermetischen Prämissen zu konzipieren, mußte der junge Goethe erst zu immer kritischerer Selbstbeurteilung im Gefolge bitterer Erfahrungen mit sich selbst finden.

Erster Anlaß hierzu und zugleich tief aufwühlende Zäsur in der Gedankenarbeit des jungen Goethe scheint der Freitod des nur wenig älteren, ihm von Leipzig und Wetzlar her bekannten Legationssekretärs Jerusalem am 30. Oktober 1772 mit den sofort darüber eingehenden Nachrichten gewesen zu sein. Aber es dauerte noch ein ganzes Jahr, ehe Goethe sich diesen durch seine Ähnlichkeit mit eigenen Erlebnissen bestürzenden Vorfall zurechtgelegt hatte und ihn dann zusammen mit seinen persönlichen Problemen dichterisch zu begreifen begann – zuerst (laut *Dichtung und Wahrheit*) in Gedanken, dann ab Jahresbeginn 1774 mit der Niederschrift des *Werther*. Nicht von ungefähr bricht im Oktober 1773 die Arbeit am *Prometheus* ab. Dort hatte Goethe das allgemeine Problem des Wesens künstlerischer Produktivität gestaltet. Auch er selbst gehörte ja zur Gilde der Künstler, nicht nur sein Prometheus. Ab November 1773 wird solche dramatisierte Ästhetik nun offenbar von etwas weit Wichtigerem verdrängt. Das Problem des auf fatale Art besonderen, weil bei aller Großherzigkeit lebensuntüchtig geborenen Menschen wollte nun durchdacht sein. („Vom Wurm gestochen" wird Werther von *Dichtung und Wahrheit* bekanntlich genannt werden). Sollte Jerusalems Schicksal – so lautete nun die Frage – auch der Spruch an der Wand für Goethe selbst gewesen sein? Fand Goethe, rückblickend auf Wetzlar und Lotte, nicht auch in sich selber ein morbos übersteigertes Liebesgefühl, das aus allem Rahmen eines natürlich gemeisterten, in der Balance der Pulse gelebten Lebens herausfiel. Und sogar jenes *taedium vitae*, das Jerusalem in den Selbstmord gezogen hatte?

Das Schicksal des jungen Jerusalem deutend, kritisierte Goethe nun an Werther – aber doch auch, soweit er Werther glich, an sich selber – den Typus des nach dem Pol der Entselbstigung hin gänzlich vereinseitigten Enthusiasten. Diesem fehlt die selbstische Kraft der Konzentration, mit ihr zugleich das selbstgewisse, mutige, wenn auch um viele allgemeine Dinge eher unbesorgte Zupacken. Der Enthusiast nimmt selbstlos und gefühlsselig einen tiefen Anteil an der Natur, am Kunstschönen, am alltäglich zu beobachtenden Menschenschicksal. An alles, was seine Liebe erweckt, verliert er sich inbrünstig – aber ohne es in sein eigenes Dasein aufnehmen zu kön-

nen, ohne mit ihm zu einem persönlichen Zweck zu gelangen. Und so ermangelt ihm schließlich ein sinnvoll beschränktes eigenes Dasein. Sein Geist und seine Kraft zerfließen ins Grenzenlose, in allgemeine Reflexionen und in sehnsüchtige Träume. Die Wirklichkeit eines normalen, natürlichen Lebens erscheint ihm als ein ‚Gefängnis'. Das aber ist (um einen späteren Ausdruck Goethes zu benutzen) „verfluchte Unnatur". Folgerichtig versteht der junge Goethe einen in solche Vereinseitigung seines Lebens geratenen Menschen als potentiellen Todeskandidaten. Unnötig zu betonen, daß dieses Werther-Konzept sich nichts anderem als der weiterentwickelten hermetischen Polarität von Verselbstung (Konzentration) und Entselbstigung (Expansion) verdankt. Und mit Hilfe dieses Fundes, dieses an der Wertherfigur neugewonnenen kritischen und selbstkritischen Begriffs des Schwärmers oder Enthusiasten wird dann – es wurde schon kurz gestreift – auch die Faustfigur neukonzipiert, wenn Goethe das bereits 1772 begonnene Drama nach der Arbeit am *Werther* nun energisch weiterführt. Der erbärmlich verkümmerten konzentrativen Seite des Enthusiasten Faust wird von Mephistopheles, der „Spottgeburt aus Dreck und Feuer", kompensatorisch aufgeholfen werden.

Der junge Dichter, der im Werther-Roman also hermetisierend alle Gefährdungen gestaltete, die einem begabten Menschen aus dem Defizit an Selbstgefühl und konzentrativer Kraft erwachsen können, war nun selbst freilich gleichzeitig (und stärker noch im Nachklang dieser Zeit) fest davon überzeugt, daß er mit seiner eigenen Person doch aus anderem Schrot und Korn gemacht sei und folglich keineswegs nur zufällig dem Schicksal Werthers entging. Er glaubte durchaus die Werther fehlende Kraft eines hüttenbauenden Ichgefühls und eines zweckvollen Zupackens in sich zu spüren. In den Wochen kurz vor Jerusalems Selbstmord hatte er die Satire *Götter, Helden und Wieland* verfaßt, mit einem Herkules, dessen derbe Lebensauffassung auch das kraftstrotzende Leben verherrlichen sollte. Es hat sogar den Anschein, als ob die Arbeit am *Werther* dann Goethe in den Folgemonaten geradezu angestachelt habe, mit seinem Dichten gerade dem hochgemut selbstischen, allem weichlichen Enthusiasmus entgegengesetzten Leben Ausdruck zu verleihen. Er schreibt jetzt Gedichte wie „An Schwager Kronos" und „Eislebenslied", vielleicht auch „Königlich Gebet" (*DjG* VI, 514), die alle ein mutiges Selbstgefühl ausdrücken. Er persifliert sich selbst in den Wintermonaten 1775 als Bär in Lilis Park und als ungeleckten Bären in *Hanswursts Hochzeit*. Hatte ihn diese forcierte Bejahung des Selbstischen im Glücks- und Erfolgsjahr 1774 überhaupt erst zu seinen erstmals ja auch bürgerlich und gesellschaftlich absolut ernsthaften Bemühungen um Lili Schönemann ermutigt?

Aber gegen allen Anschein dieser kraftgenialischen Dichtungen: wie verläßlich war denn in Wirklichkeit dieser nötige Gegenpol zur enthusiastischen, ganymedischen Hingegebenheit, zur launischen Ungenügsamkeit in ihm ausgebildet? War der Konzentrationspol genauso echte Natur in ihm

wie der ganymedische Pol, insofern dann also doch auch belastbar? Und noch viel zweifelhafter: War ein Leben, das sich bei ihm, unter dem Diktat der hermetischen Polarität, zwischen zwei so kraß auseinanderstrebenden Polen ausgespannt hatte, noch ein natürliches? War es ein Leben, das dauerhaft gelebt und durchgehalten werden konnte?

Der Verlauf des Jahres 1775 sollte dem jungen Goethe darauf dann eine so eindeutige wie unerwartet negative Antwort erteilen. Zuerst konnte er sich darüber vielleicht noch Täuschungen hingeben. Bezeichnend dafür die Art und Weise, wie er sich im Juni 1774 an Schönborn brieflich über Lavater äußert, nämlich wie ein völlig Gesunder über einen Kranken. Goethe gibt eine wohlmeinende Diagnose und läßt selbstsicher eine Therapie durchblicken. Es fehle Lavater an der „kollektiven Kraft", an „einigen Tropfen Selbstständigen Gefühls", an der „Freude des Wohnens in sich selbst" – lauter Bezeichnungen für den Puls der Konzentration. Vielmehr plage Lavater bei „schönstem schlichtesten Menschenverstand" Schwäche und ein „schweiffender Geist" (*DjG* IV, 28). Goethe scheint hier also in Lavater, der ihm zu diesem Zeitpunkt erst literarisch bekannt war, ganz offenbar den Werther-Typus hineinzuprojizieren, mit aller diesem Typ implizit geltenden Kritik. Und er glaubt auch zu wissen, was er selber dem so Charakterisierten voraus hat: er spreche Lavater „Rätsel und Mysterion", wenn er „aus dem in sich, und durch sich lebend und würckenden Herzen" rede (*DjG* IV, 28). Wenige Tage später, der Brief ist noch nicht abgeschickt, lernt Goethe den Schweizer dann aber persönlich kennen – und er muß noch im gleichen Brief alles widerrufen. Lavater sei „thätig, fertig, entschlossen" und alles andere als ein „Schwärmer". So schätzte er wohl auch sich selber ein.

Erst das Jahr 1775 läßt dem bis dahin so hochgemuten Dichter dann deutlich werden, wie fragwürdig es mit der von ihm unbefangen für sich beanspruchten Balance zweier bis ins Extrem ausgelebter Lebenspole bestellt war. In Wirklichkeit handelte es sich bei den Regungen seines Innern ja auch kaum mehr um den von der Hermetik vorgesehenen, gerechtfertigten und von ihm selbst immer wieder weitergedachten Lebenspuls von Konzentration und Expansion, sondern eher um ein unkalkulierbares Hinundhergeworfensein zwischen stolzer Lebenszuversicht und hilfeheischender Ziel- und Bodenlosigkeit. Die Verlobung mit Lili muß ihm das Tag für Tag mehr einsichtig gemacht haben. So wundert es nicht, wenn das Gedicht „Menschengefühl" (*DjG* VI, 513) aufseufzt:

> Ach ihr Götter, grose Götter
> In dem weiten Himmel droben,
> Gäbet ihr uns auf der Erde
> Festen Sinn [!] und guten Muth [!]
> O wir liessen euch, ihr Guten,
> Euren weiten Himmel droben.

Es ist dies offensichtlich nicht Dank *für*, sondern Bitte *um* den selbstgewissen Pol, den Gegenpol zum Enthusiasmus, und zugleich um wirkliche Balance von Erdensinn und Himmelssehnsucht. Daß ihm diese die beiden Pole temperierende Balance in seiner Natur aber nicht gegeben ist, sieht Goethe in den Wirrungen der Lili-Verlobung endlich ein. In einem Brief an die Gräfin Stolberg vom 3. August 1775 bricht es aus ihm heraus: „Unseeliges Schicksaal das mir keinen Mittelzustand [!] erlauben will. Entweder auf einem Punckt, fassend, festklammernd, oder schweifen gegen alle vier Winde" (*DjG* V, 291). Die mit dem Werther geleistete energische Rückbesinnung auf das hermetisch gedeutete, polar konstituierte, aber im Puls vermittelte Leben hatte Goethes eigenes Lebensverhalten nicht zur natürlichen Ordnung disziplinieren können. Sie schlug jetzt, ein Jahr später, zum bitteren Gerichtstag über ihn selbst aus: zwar war er kein Werther, aber doch ein „Unseliger". War er mit seinem Dichtertum, mit seinem Dichterleben vielleicht sogar ein Außenseiter, ein Geschlagener unter den Menschen? Ein „Flüchtling", ein „Unbehauster", ein „Unmensch ohne Zweck und Ruh", wie sich der Verführer Gretchens in einer eben jetzt von Goethe geschriebenen Szene anklagt (*DjG* V, 435 f.)? Solche Überlegungen konnten jetzt nicht ferngelegen haben.

Welche Auswirkungen hatte die große persönliche Krise des Sommers 1775, die planlos und unordentlich abgebrochene Verlobung mit Lili Schönemann, auf Goethes weiteres Verhältnis zur Hermetik? Die Antwort muß wohl lauten: Sein ganzes Selbstgefühl kommt für Monate ins Wanken, aber seine von der Hermetik hergeleiteten Prinzipien halten stand. Sie verlieren nun bloß, nachdem er seine eigene problematische Ausnahmeexistenz einzusehen gelernt hatte, an ‚Brauchbarkeit' für die Lebensorientierung. „Mir wird ie länger ie mehr das Treiben der Welt und der Herzen unbegreifflich", schreibt er am 28. September 1775 an Lavater (*DjG* V, 305). Doch mit dieser Unbegreiflichkeit scheint bloß die Anwendbarkeit seiner Weltorientierung auf ihn selbst und seine Situation zweifelhaft zu werden, nicht seine Bemühungen um Weltkenntnis und Weltdeutung allgemein. „Ein herrlich Buch, die Welt, um gescheuter daraus zu werden", begeistert er sich, nach wie vor, Ende Mai auf seiner Reise in die Schweiz, um allerdings kleinlaut und bezeichnend hinzuzusetzen: „wenns nur was hülfe" (an Johanna Fahlmer, *DjG* V, 251).

Sich selbst, sein eigenes Lebensverhalten glaubt Goethe 1775 also mit seiner Weltorientierung nicht mehr stabilisieren zu können. Damit scheint in seinem Verhältnis zur hermetischen Überlieferung und zu den daraus abgeleiteten Überzeugungen aber eine nicht unbeachtliche Wendung einzutreten: Goethes naturbeobachtendes Interesse wird dadurch nun objektiver, wendet sich von den eigenen ‚Erfahrungen' ab und viel stärker der allgemeinen Natur und ihren Gesetzlichkeiten zu. Dafür legt Goethes Mitarbeit an Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* Zeugnis ab, die sich vom Spätherbst 1774 bis ins erste Weimarer Jahr hinzieht. Nirgendwo ist hier

eine Abdankung der hermetischen Vorstellungsweise bemerkbar.[383] Schon die Erkenntnisweise, das intuitive physiognomische Erkennen aus dem „Feuerblick des Moments" (*DjG* V, 300), wie es das Goethebild von Georg Melchior Kraus festzuhalten suchte, gemahnt ja an das ‚Sentieren' im Seelengrund, an die Helmont-Oetingerische ‚Zentralerkenntnis', womöglich an eine spinozistische ‚scientia intuitiva'. Doch die eigentliche Kontinuität zeigt sich im Inhalt dieser physiognomischen Beiträge, wo die alten hermetischen Fundamente gleich wieder zum Vorschein kommen. So vor allem in den drei „Zugaben" (*DjG* V, 322–326). Noch immer ist hier von der großen weiten Welt die Rede (die Makrokosmos-Vorstellung), in der jeder Mensch „eine kleine drein" besitzt (die Mikrokosmos-Vorstellung), sie „umzäunt, ummauert" (die Vorstellung individueller Konzentration) und sie „ausstaffiert nach „seinem Bilde" (die Idee der *manifestatio sui*). Man findet in diesen Aufzeichnungen aber auch wieder den dialektischen Wechselpuls von aktiv und passiv: „Was den Menschen umgiebt, wirkt nicht allein auf ihn, er wirkt auch wieder zurück auf selbiges." Oder die Vorstellung eines *spiritus rector*, eines *Archaeus* mit seinem instinkthaften, angeborenen ‚erkenntlichen Genius': „Die Vorsehung hat jedem einen gewissen Trieb gegeben, so oder anders zu handeln, der denn auch einem jeden durch die Welt hilft. Eben dieser Trieb kombiniert auch mehr oder weniger die Erfahrungen, die der Mensch macht, ohne daß er sich dessen gewissermaßen selbst bewußt ist."

Wenn Goethe an der zuletzt zitierten Stelle allerdings fortfährt: „Er [sc. der Mensch] empfindet auf das deutlichste, was die Dinge für ein Verhältnis zu ihm haben, und daher kann es ihm einerley seyn, was für ein Verhältnis sie unter einander haben mögen" (*DjG* V, 323), so mißt er implizit seiner eigenen Person mit ihren Bemühungen schon eine Sonderstellung bei; denn ihm selbst kommt es in diesen Beiträgen gerade nicht mehr darauf an, welches Verhältnis die beobachteten Dinge, also die beurteilten Physiognomien, zu ihm selbst haben, sondern er betrachtet sie auf ihr Verhältnis untereinander: auf ihre Bedeutsamkeit für eine allgemeine Menschenkenntnis. Ob diese Erkenntnisse ‚brauchbar' als Antwort auf eigene ‚Erfahrungen' sind, kümmert diesen Physiognomisten Goethe nicht mehr. Er setzt sich über diesen privaten Aspekt nunmehr sogar gänzlich hinweg. Es schmerzt ihn jetzt offenbar nicht einmal, in dem verehrten Homer dann einen Dichtercharakter zu divinieren, zu dem er selbst sich mit dieser seiner Physiognomik in unleugbaren Gegensatz stellt: „Niemals haben sich diese Augenbrauen niedergedrängt, um Verhältnisse zu durchforschen [!], sie von ihren Gestalten abgesondert [!] zu fassen. [...] Zwecklos, leidenschaftslos ruht dieser Mann dahin, er ist um sein selbst willen da, und die Welt, die ihn erfüllt, ist ihm Beschäfftigung und Belohnung" (*DjG* V, 327).

In dieser Distanz zu sich selbst und doch ganz nahe bei den hermetischen Grundprinzipien Konzentration und Expansion sehen wir diesen Physiognomisten Goethe dann besonders dort, wo er in seinen Beiträgen

unverkennbar versucht, zu einem Idealbild des natürlichen, des ‚gottgewollten', des lebenstüchtigen Menschen zu gelangen. Objektiv wie er jetzt gesinnt ist,[384] kann er sich solchen Wunschträumen um so rückhaltloser hingeben. Wie beneidenswert ausgewogen sind die Pole von Konzentration und Expansion nun einmal beisammen, wenn er aus dem Gesicht eines Mannes herauslesen zu können meint: „Festigkeit und kräftige Gewißheit sein selbst bis zum Trutz ohne Eitelkeit. Die Verhältnisse der Dinge zu sich fühlt er richtig; daher unbeweglich in Meynungen. Antheil, Liebe, Güte, nicht im Allgemeinen, aber auch desto treuer, wohin er sich bestimmt hat" (*DjG* V, 331 f.). Dieselbe Ausgewogenheit erahnt Goethe im Komponisten Rameau: „Sieh diesen reinen, richtigen, gefühlvollen Sinn, der's ist, ohne Anstrengung, ohne mühseliges Forschen; und sieh dabey diese himmlische Güte! [...] Wie die Wange von einem genüglichen Gefallen an sich selbst belebt wird [...] und wie die lieblichste Bestimmtheit sich in dem Kinne rundet! Dieses Wohlbefinden in sich selbst [...] zeugt von dem innern Leben dieses trefflichen Menschen" (*DjG* V, 330). Dieselbe Diagnose bei dem römischen Kaiser Titus: „Gewißheit seiner selbst, Beständigkeit, reine Erkenntniß dessen, was ihn umgiebt. [...] Der Mund von bestimmter Weisheit und Güte träufelnd, Behaglichkeit der Wangen, und Säulenkraft des Nakkens" (*DjG* V, 333). Auch wenn irgendwo das Ideal verfehlt wird, wird in erster Linie die Balance von Konzentration und Expansion verfehlt: „Zutrauen zu sich selbst, ohne genug Kraft, Liebe und Güte" (*DjG* V, 331).

Sogar einen neuen Kernbegriff prägt der junge Goethe noch zu so später Stunde seines Sturm und Drang aus seiner weiterentwickelten Hermetik: den der ‚Selbstigkeit'. Er besagt als „reine Selbstigkeit" (*DjG* V, 335) ein unschuldiges, weil natürliches Sich-selbst-Wollen des bedeutenden Menschen, das weder in Trotz noch in Eitelkeit ausarten darf, sondern sich bei günstigen Umständen in teilnehmenden Austausch mit der Umwelt auslebt, bei ungünstigen äußeren Umständen zu solcher Teilnahme jedenfalls bereit wäre. Kein Zweifel, daß sich auch hier wieder eine Idealbildung zu Wort meldet. Gleichwohl auch hier: eine ‚brauchbare' Kenntnis für sich selber will dies nicht mehr sein. Goethe konstatiert solche Selbstigkeit bei großen Römern der besten Zeit, bei Brutus („Über allen Ausdruck ist die reine Selbstigkeit dieses Mannes", *DjG* V, 335) und bei Cäsar („eine eherne, übertyrannische Selbstigkeit", *DjG* V, 335). Solchen Männern kann er sich nicht gleichgestellt haben.

Ist es bloß müßige Spekulation, wenn man darüber nachzudenken beginnt, ob der junge Goethe zu solcher Idealbildung am Ende seines Sturm und Drang gerade durch die an sich selbst erfahrene Labilität und ungestüme Wechselhaftigkeit gedrängt wurde? Von einem ruhigen, souveränen Selbstbewußtsein, wie es sich mit dem Begriff der ‚reinen Selbstigkeit' ausspricht, konnte bei dem Erfinder des Begriffs ja am allerwenigsten gesprochen werden, der doch brieflich der Gräfin Stolberg bekennt: „Hundertmal wechselts mit mir den Tag" (*DjG* V, 290). Das Ideal, das ihm von seiner

ganzen Weltorientierung diktiert wird, bleibt für seine eigenen Lebensäußerungen so fern wie ohnmächtig. Goethe macht offenbar nicht einmal mehr den Versuch, ihm zu genügen. Er hat sich mit seiner Unausgeglichenheit abgefunden. Das eine Mal gibt er sich fast der Verzweiflung hin (*DjG* V, 321):

> [...]
> O! lass doch immer hier und dort
> Mich ewig Liebe fühlen
> [...]
> Könnt' ich doch ausgefüllt einmal
> Von dir, o Ew'ger! werden –
> Ach diese lange, tiefe Quaal
> Wie dauert sie auf Erden!

Dann wieder das krasse Gegenteil davon, wenn in dem kleinen Reisetagebuch, das Goethe am 30. Oktober 1775, sozusagen als letzte Äußerung seines Frankfurter Sturm und Drang, auf der bald abgebrochenen Flucht gen Süden zu Papier bringt, der Schlußsatz lautet: „Will ich doch allen Launen den Lauf lassen" (*DjG* V, 475).

Können wir zu einem Fazit gelangen? Goethe hatte während seiner Frankfurter Sturm-und-Drang-Jahre seine hermetische Vorstellungswelt immer mehr auf das Lieblingsprinzip einer Polarität von Konzentration und Expansion eingeengt und dieses immer mehr zur Rechtfertigung seiner Spontaneität und seiner Gefühlsdirektheit weiterentwickelt.[385] Zuletzt hatte ihn die so legitimierte Lebensführung aber nur noch „auf den Wogen der Einbildungskrafft und überspannten Sinnlichkeit Himmel auf und Höllen ab" getrieben (*DjG* V, 303), anstatt ihn zum „wahren Genuss und Leiden", zur „Seeligkeit, die Menschen gegönnt ward" zu führen. Er mußte sich nun in einer Sackgasse fühlen. Nach den Erfahrungen und moralischen Selbstquälereien der Lili-Monate dürfte Goethe zu der nüchternen Einsicht gelangt sein, daß auf der Basis eines von seinen philosophischen Lieblingsgedanken bestärkten Naturburschentums ein Leben in der Gesellschaft, damit seine ganze bürgerliche Zukunft verbaut sein mußte. Es blieb nur noch die Flucht in eine Bildungsreise oder in die Adelswelt. Und es scheint dann so, als ob es Goethe gerade in solcher Ausweglosigkeit etwas leichter gefallen wäre, sich der Weimarer Disziplinierung mit vernünftigem Instinkt freiwillig zu unterwerfen. Schon im Verlauf des Jahres 1775 hatte sich ja eben das als bedenklich, wenn nicht sogar als gefährlich erwiesen, was das Gedicht „Ilmenau" von 1783 dann an Selbstkritik offen in Worte fassen wird: Goethes lange vor sich selbst beschönigter Mangel an gesellschaftlicher Disziplin:

> [...] Redlichkeit und Freiheit sonder Zwang [...]
> [...] ein Gott versagte mir die Kunst,
> Die arme Kunst, mich künstlich zu betragen.

Schon Lili hatte ihm das Fluchen und die groben Worte verwiesen (*DjG* V, 286). Und gilt nicht, was im Ilmenau-Gedicht dann nur von Carl August gesagt wird, auch für den jungen Frankfurter Dichter von 1775?

> Dann treibt die schmerzlich überspannte Regung
> Gewaltsam ihn bald da, bald dort hinaus,
> Und von unmutiger Bewegung
> Ruht er unmutig wieder aus.
> Und düster wild an heitern Tagen,
> Unbändig, ohne froh zu sein [...]

Die selbstverständlichen, unvermeidlichen Zwänge des praktischen Lebens bei Hofe kamen – bewußt oder unbewußt – gerade recht, die extrem auseinanderklaffenden Lebenspole Selbstgefühl und Gefühlsseligkeit wieder zu zügeln und zu vermitteln: das war die keineswegs geplante, aber realiter zu konstatierende Funktion Carl Augusts und Frau von Steins. Immer weniger war es dann in Weimar möglich, „allen Launen den Lauf [zu] lassen". Aber Goethes Leben stabilisierte sich wieder unter diesen neuen äußeren Notwendigkeiten, denen sich der junge Dichter von Jahr zu Jahr entschlossener beugte.

2. *Nachbemerkung: Ausblick nach Weimar*

Es ist eine unabweisliche, aber schwer zu beantwortende Frage, wie lange sich diese jugendliche „Privatreligion" des wirkenden und erkennenden Lebens bei Goethe in Geltung erhielt. Gewiß ist, daß mit der Übersiedelung nach Weimar, 1775, auch geistig vieles anders wurde, und zwar schon bald. Darüber im einzelnen Auskunft zu geben, ist hier nicht der Ort. Aber wir dürfen uns zweier Tagebuchstellen erinnern. Anfang März 1780 hält Goethe die „Veränderung der Sinnesart" fest,[386] und das mochte in sehr genauem Zusammenhang gestanden haben mit Sätzen, die er seinem Diarium schon ein Jahr zuvor anvertraut hatte: „wie des Tuns, auch des zweckmäßigen Denkens und Dichtens so wenig, wie in zeitverderbender Empfindung und Schatten-Leidenschaft gar viel Tage vertan [...], wie nun kein Weg zurückgelegt".[387] Und weiter klagt er an – und dabei merken wir auf –: „die Verworrenheit, Betriebsamkeit, Wißbegierde der Jugend, wie sie überall herumschweift, um etwas Befriedigendes zu finden; wie ich besonders in Geheimnissen, dunklen imaginativen Verhältnissen eine Wollust gefunden habe".[388] Das mag sich auf mehr als bloß die hermetischen Spekulationen beziehen, aber es bezieht sich doch zweifellos auch auf sie, bestätigt also, was manchem, der den jungen Goethe zu kennen glaubt, nur schwer eingehen möchte: das Dunkle, Konstruktive, Geheimniskrämerische an Goethes jugendlicher Geisteswelt, das wir in unserer Untersuchung nach vielen Richtungen hin zu entwickeln hatten.

Andrerseits war mit der Weimarer Zeit doch längst noch nicht alles von Goethes Sturm-und-Drang-Philosophie verweht und abgetan. An Zelter schrieb Goethe ganz spät, 1826, über sein Gedicht *Weltseele* die halb entschuldigenden Worte: „Es schreibt sich aus der Zeit her, wo ein reicher jugendlicher Mut sich noch mit dem Universum identifizierte, es auszufüllen, ja es in seinen Teilen wieder hervorzubringen glaubte."[389] Wir kennen nun die jugendlichen Gedanken, auf die Goethe anspielt: die Entsprechung von mikrokosmischem und makrokosmischem Leben, die fortwährende Expansion dieses inneren Universums der Künstlerseele durch das „sentierte" äußere Universum, ja die „Geburt" von Teilen der Welt durch die reproduzierende „innere Welt". Aber wie lange reichte diese Zeit zurück, an die sich Goethe 1826 erinnerte? Wir wissen es nicht. Was wir freilich wissen, ist, daß diese Zeit sich noch ziemlich weit in die Weimarer Epoche hineinerstreckte. Denn noch 1781 gibt Goethe Lavater den Bescheid: „Ich habe Dichtungs- und Lebenskraft genug, sogar mein beschränktes Selbst zu einem Swedenborgischen Geisteruniversum erweitert zu fühlen."[390] Da ist er also immer noch, der gegenüber Zelter berufene „reiche jugendliche Mut". Noch 1781 blüht die Vorstellung vom sich weitenden inneren Mikrokosmos unter der Empfängnis der Lebensgeister des äußeren Naturganzen, so wie wir sie sich zwischen 1769 und 1775 entfalten sahen.

Genug der Zitate! Wir haben eines vom Anfang und eines vom Ende von Goethes Weimarer Lebensstrecke ausgewählt, aber sie geben keine Antwort, sondern stellen eine Frage, die mit dem Thema unserer eigenen Untersuchung nicht mehr zusammenhängt, vielmehr deren Rahmen bei jedem Versuch der Beantwortung sprengen müßte. Es ist die Frage, wie weit auch der Weimarer Goethe von den hermetischen Traditionen des deutschen 18. Jahrhunderts mitgeprägt blieb, und das heißt: wie weit Goethe in der Weimarer Zeit von seinen Jugendideen abgelassen hat, wie sie von ihm selbst und vom Denken seiner Zeitgenossen verwandelt wurden, ob sie in Resten fortdauerten. Die hermetischen Fundamente von Goethes Denken blieben bei der Übersiedelung nach Weimar ja unüberwunden und damit intakt. Ihr Wiederauftauchen konnte nur eine Frage der Zeit und des gegebenen Anlasses sein. Tatsächlich hat Hermetisches dann Goethes naturforschende Theoriebildung deutlich befruchtet. Ohne die Polarität von Konzentration und Expansion ist Goethes Lehre von der Pflanzenmetamorphose nicht denkbar,[391] ohne die Polarität von göttlicher Allgemeinheit und irdischer Beschränkung nicht Goethes Farbenlehre,[392] ohne das Konzept des pulshaften Ein- und Ausatmens nicht die späte Witterungslehre[393]. Ob aber trotz allem von einem ‚hermetischen' Denken weiterhin gesprochen werden sollte, das ist für den Weimarer Goethe dann allerdings noch viel stärker in Frage zu stellen[394] als schon für die immer freier mit dem hermetischen Erbe schaltende Vorstellungswelt von Goethes Sturm-und-Drang-Jahren. Als Fazit bleibt indessen wohl wichtig genug, wenn wir hier wie dort von einer Gedankenarbeit Goethes sprechen können, die erkennbar

durch die hermetische Schule gegangen ist und unverkennbare Affinitäten zu ihr bewahrt hat.

Und auch bei Goethes Weimarer Kunstanschauung, wie überhaupt bei der des europäischen ‚romantisme', wird sich die Frage nicht völlig verdrängen lassen, wie weit sie – vom Geniebegriff bis zu dem der Inspiration – als Miterbin der hermetischen Logenphilosophie des späteren 18. Jahrhunderts aufgefaßt werden muß. Wie weit ist sie Frucht des aufklärerischen Eklektizismus, gezeitigt von der Wiedererweckung antiker Naturvorstellungen in der religiösen Populärform der *philosophia perennis*? Auch hier bleiben also interessante Fragen offen. Aber gänzliches Neuland wird dieser ästhetische Horizont dann nicht mehr umspannen. Wir wissen über diese Weiterentwicklungen beim Weimarer Goethe (Symbolbegriff!) ja doch weit besser Bescheid als über die Anfänge beim jungen – mag sich auch gezeigt haben, daß es über den jungen Goethe mehr zu wissen gibt, als die Oberfläche eines vielgeliebten und vieldurchforschten Œuvres herzugeben bereit ist.

ENDE DES ERSTEN BANDES

ZWEITER BAND: INTERPRETATION UND DOKUMENTATION

ANMERKUNGEN

Bibliographische Angaben werden in diesen Anmerkungen grundsätzlich bei der ersten Erwähnung der zitierten Bücher und Aufsätze vermerkt. Diese Angaben werden in evtl. direkt folgenden Anmerkungen nicht wiederholt, in späteren Anmerkungen verweist eine Klammer auf die auskunftgebende Anmerkung und, wo nötig, auf den sie enthaltenden Anmerkungsteil dieses Buches. Dabei bedeutet o. = oben, u. = unten.

Mit *DjG* ist immer die sechsbändige Sammlung „Der junge Goethe" von Max Morris (Leipzig 1909 bis 1912, Insel Verlag) mit nachfolgender Band- und Seitenzahl gemeint. *W.A.* bedeutet „Weimarer Ausgabe" (= Sophien-Ausgabe) der Werke Goethes, mit Artemis-Ausgabe wird die von Ernst Beutler herausgegebene „Gedenk-Ausgabe", Zürich 1948 ff., bezeichnet. *HA* ist die Abkürzung der „Hamburger Ausgabe" von Erich Trunz, *MA* die der „Münchner Ausgabe" (1985–1998) von Karl Richter.

EINLEITUNG

1 Wilhelm Scherer, *Aufsätze über Goethe*, Berlin 1886, darin „Goethe-Philologie", S. 21.

2 *Goethe-Bibliographie*, hrsg. von Hans Pyritz (unter Mitarbeit von Heinz Nicolai und Gerhard Burkhardt), Heidelberg (1955–)1965, S. 182/183 und 201.

3 Scherer (o. Anm. 1), S. 14.

4 Vgl. die entsprechenden Arbeiten von P. Stöcklein, A. Flitner, J. Schrimpf und F. Ernst.

5 Albert Fuchs, *Goethe. Un homme face à la vie*, Teil I „La jeunesse", Paris 1946.

6 Barker Fairley, *A study of Goethe*, Oxford 1947.

7 Fairley, S. 16: „Countless others [poems] must have welled up in this cauldron of a mind and disappeared like bubbles as quickly as they came to the surface." – S. 17: „His mind was a ferment of inventiveness." – S. 25: „His restless, everchanging, irrational mental life." – S. 26: „This flighty and erratic course." – S. 33: „At every turn in this year we find him avoiding any rational or judicial position and clinging always, and quite indiscriminately, to emotion and to instinct." – S. 35: „He seems to lack or to suspend the average intellectuality." – S. 47: „The tragedy of being young and without discipline, the tragedy of life unanalysed, the tragedy of adolescence."

8 Vgl. etwa Heinz Kindermann in der Einleitung seines *Rokoko-Goethe*, in: *Dt. Literatur in Entwicklungsreihen*, Reihe „Irrationalismus", Bd. 2, Leipzig 1932.

9 Fuchs (o. Anm. 5), S. 11: „Il est rationaliste dans le grand sens cartésien et spinoziste [...] l'étonnante parenté psychologique qui lie Descartes philosophe créateur et Goethe – le jeune Goethe! – artiste créateur." – S. 12: „Les grands esprits [...] se sont imposés une discipline spirituelle, une hygiène mentale. Ils sont les hommes du siècle le plus sain [...] et Goethe est lutte pour la santé et conquête de la santé." – S. 12: „Il apprend de Herder, mais en restant très lucide." – S. 13: „Il connaît la valeur du savoir, du jugement."

10 Franz Saran, *Goethes Mahomet und Prometheus*, Halle 1914 (Bausteine zur Geschichte der neueren deutschen Literatur 13).

11 Friedrich Gundolf, *Goethe*, Berlin 1916, S. 108 und passim.

[12] Julius Richter, „Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtungen", in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1928, S. 65–104. Zitat dort Anm. 63.

[13] Hermann August Korff, *Die Dichtung von Sturm-und-Drang im Zusammenhange der Geistesgeschichte*, Leipzig 1928. Die zitierten Begriffe S. 70–83.

[14] Grete Schaeder, *Gott und Welt*, Hameln 1947.

[15] Günther Müller, „Goethe-Literatur seit 1945", in: *Deutsche Vierteljahrschrift*, 1952, S. 119–148 und 377–410. Das Zitat S. 379/380.

[16] *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. I, 1958 (4. Aufl.), Kommentar zu den Hymnen, S. 428; 437.

[17] Am Schluß des 8. Buchs von *Dichtung und Wahrheit*, Weimarer Ausgabe Abt. I, Bd. 27, S. 217–222.

[18] Kurt Jahn, *Goethes Dichtung und Wahrheit*, Halle 1908, S. 265.

[19] Saran geht auf gnostische Systeme zurück und interpretiert sie – koste es, was es wolle – in das Prometheus-Fragment hinein. So findet er die christliche Trinität darin wieder (S. 115), Prometheus als Hermaphrodit (S. 93), ein „Verhältnis der metaphysischen Immanenz, des Ineinanderenthaltenseins" zwischen Minerva und Prometheus (S. 92), usw. Was immer davon richtig ist: in dieser Ausdrucksweise ist es *nicht* richtig. Wichtig (doch ebenfalls unrichtig) in unserem Zusammenhang S. 125: „Der Schlußgedanke [des Schöpfungsmythos] von der wechselnden Ausdehnung und Zusammenziehung scheint in der Tat spät zu sein. Aber in allen wesentlichen Punkten hat sich Goethe des Richtigen erinnert."

[20] Richter (o. Anm. 12), S. 99, Anm. 7. Ohne sich auf Saran zu beziehen, verteidigte auch Karl Viëtor, *Der junge Goethe*, Leipzig 1930, die Authentizität der Grundgedanken des Luzifer-Mythos. Er belegte sie aus den Werken des jungen Goethe, soweit dies in einem einzigen Kapitel eines knappen Buches möglich war. Dieses vierte Kapitel Viëtors, „Bild der Welt" überschrieben, berührt sich eng mit der Thematik der vorliegenden Untersuchung. Viëtor kommt auch zu weithin übereinstimmenden Resultaten. Aber seine Methode ist der meinigen diametral entgegengesetzt: er versteht das Weltbild des jungen Goethe nicht genetisch und historisch, sondern beleuchtet es vom Weltbild des reifen Goethe her, da man so „erst recht fassen kann, was in seiner Jugend davon schon angelegt" (vgl. ^{2}1950, S. 108). Trotzdem bleibt Viëtors Büchlein noch immer die beste Einführung in die geistige Welt des jungen Goethe.

[21] Grete Schaeder (o. Anm. 14), S. 17/18. – Bruno A. Wachsmuth, „Goethe und die Magie", in: Vierteljahrschrift *Goethe*, Bd. 8 (1943), S. 98–115 und 215–231.

[22] Vgl. *Berichte des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt am Main*, Neue Folge, Bd. 7 (1891); darin das Verzeichnis der hinterlassenen Bücher der Klettenberg von Jung auf S. 61 ff. – Goethes Vater besaß Oetingers Buch *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie*, vgl. dazu Franz Götting, „Die Bibliothek von Goethes Vater", in: *Nassauische Annalen* 64 (1953), S. 23–69, besonders S. 68.

[23] „Goethe und die Magie" (o. Anm. 21), S. 216.

[24] Bruno A. Wachsmuth, „‚Sich verselbsten' und ‚entselbstigen' – Goethes Altersformel für die rechte Lebensführung", in: Jahrbuch *Goethe*, Bd. 11 (1949), S. 263–292. – Vgl. auch Wachsmuths Aufsatz „Bildung und Wirkung. Die Polarität in Goethes Lebenskunst", in: *Goethe*, Bd. 10 (1947), S. 3–30.

[25] Hamburger Goethe-Ausgabe, Bd. 9, 1961 (4. Auflage), S. 725 ff.

[26] Hans-Martin Rotermund, „Zur Kosmogonie des jungen Goethe", in: *Deutsche Vierteljahrschrift* 28 (1954), S. 472–486. – Vgl. dazu bei Trunz, *Hamb. Ausg.* (o. Anm. 25), S. 719, die scharfsichtige Bemerkung über Buhles Philosophiegeschichte, die Goethe 1809 las (zur Abfassungszeit von *Dichtung und Wahrheit*!) und wo er die kabbalistische Theorie von den „zusammenziehenden" und „ausdehnenden" Kräften der Welt dargestellt fand.

[27] Vgl. Hans Ruppert, *Goethes Bibliothek*, Weimar 1958, S. 465.

[28] Grete Schaeder (o. Anm. 14), S. 19.

[29] Günther Müller (o. Anm. 15), S. 134.
[30] Günther Müller, S. 140.
[31] Günther Müller, S. 379.
[32] Eine gründliche Untersuchung über die Beurteilung und den Einfluß Leibnizens im späteren deutschen 18. Jahrhundert ist mir nicht bekannt geworden (dagegen gibt es eine englische Arbeit über Leibnizens Einfluß in Frankreich: W. H. Barber, *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire*, Oxford 1955). Die schwierige Frage zu klären, kann hier nicht der Ort sein. Verwiesen sei nur auf eine Rezension von Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek* aus dem Jahre 1770 (XI. Band, 2. Stück, S. 118/119). Dort wird die Leibniz-Ausgabe von Dutens, Genf 1768, 6 Bände, besprochen, und zwar mit der aufschlußreichen Feststellung: „Seit etwan 20 Jahren haben die Freunde der Leibnizischen Gedenkungsart so sehr in dessen Vaterlande abgenommen, daß man bald in Italien, Frankreich und England mehrere finden wird, als irgend in Deutschland gewesen."
[33] Rudolf Unger, „Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18. Jahrhundert", in: *Deutsche Vierteljahrschrift* 2 (1924), S. 257–274.
[34] Unger, S. 262.
[35] Vgl. Joanny Bricaud, *Les Illuminés d'Avignon*, Paris 1927, S. 34.
[36] Unger (o., S. 273/274. – Man vergleiche übrigens, wie vorsichtig sich F. Überweg in seinem *Grundriß d. Gesch. d. Philosophie* (3. Teil, 12. Aufl. Berlin 1924) zur Frage der Leibnizischen Beeinflussung der deutschen Klassik äußert: „Endlich schuf die Einführung des Begriffes der Harmonie den Übergang zu einer nach den Kategorien von Schönheit, Vollkommenheit, Zweckmäßigkeit fortschreitenden, ästhetisch-religiösen Weltbetrachtung, die Leibniz selbst nur nach einigen Seiten hin entwickelte, die aber dann im 18. Jahrhundert, losgelöst aus dem engeren Zusammenhang der konstruktiven logisch-mathematischen Bedingungen, sich frei entfaltete und von höchster Bedeutung für die Philosophie der deutschen Dichter und Denker wurde" (S. 302).
[37] Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945. Von diesen „Unterströmungen" ist – bei der bisher herrschenden einseitigen Auffassung des 18. Jahrhunderts – immer wieder die Rede in der mit den nichtaufgeklärten Zeitgenossen befaßten Forschung. Vgl. etwa Ronald A. Knox, *Christliches Schwärmertum*, Köln-Olten 1957, zum Beschluß seines Kapitels über die „Konvulsionisten von St. Médard" (1728–1731): „Verborgen, unter der Oberfläche, gab es ganz andere Strömungen; das Zeitalter der Aufklärung war auch ein Zeitalter des Schwärmertums" (S. 348).
[38] Wundt, S. 61.
[39] Wundt, S. 122.
[40] Wundt, S. 118.
[41] Wundt, S. 29.
[42] Zu Pierre Bayle vgl. neuerdings die große Darstellung von Elisabeth Labrousse, La Haye 1963 (Archives internationales d'histoire des idées 1).
[43] Wundt (o. Anm. 37), S. 29.
[44] Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Frankfurt a. Main 1699–1715, Vorrede § 23.
[45] Jakob Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*, 7 Teile, Ulm 1730–1736. Das Zitat in Teil VII, S. 1.
[46] Th. G. von Hippel, *Sämmtliche Werke*, Berlin 1828; das Zitat aus Bd. 9, S. 309.
[47] Johann Heinrich Jung-Stilling, *Theobald oder die Schwärmer*, in: *Sämtliche Schriften* (ed. Scheible), Stuttgart 1837, Bd. VI, S. 140. – Für die Katholiken spricht sich Pernety für den Eklektizismus aus, indem er im „Discours préliminaire" seiner *Fables égyptiennes et grecques*, Paris 1758, die Kirchenlehre zitiert: „Quod ubique, quod ab omnibus et quod semper creditum est, id firmissime credendum puta", S. 11. – Auch Johann Salomo Semler berichtet in seiner Lebensbeschreibung (Halle 1781/82, Bd. II, S. 222):

„Nun war mir schon die *philosophia eclectica* bekant, die auch von vielen Gelerten des vorigen Jahrhunderts vorgezogen worden ist: also urtheilete ich (für mich behielte ich es lange), daß denkende Christen gewis durchaus eben die Freiheit haben müsten, *privatim eclectici* zu seyn in alle dem, was die bisherige Theologie betrift."

48 Vgl. Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes* , Hamburg 1939, S. 149 ff.

49 G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* (ed. Gerhardt), Berlin 1875 f., Bd. 2, S. 20/21.

50 Zitiert bei Überweg, *Grundriß* (o. Anm. 36), 3. Teil, S. 306.

51 Zitiert bei Überweg, S. 315.

52 Leibniz, *Schriften* (ed. Gerhardt, o. Anm. 49), Bd. 3, S. 624/625.

53 Vgl. dazu P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, (o. Anm. 48), S. 317 f.

54 Vgl. dazu Gotthard Victor Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart und Tübingen 1841, S. 42–54, besonders S. 53: Herberts *fünf Artikel* „sowohl Norm des richtenden als das Resultat des scheidenden Verfahrens".

55 Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke* (ed. Suphan), Berlin 1877–1913, Bd. 23, S. 482. Zitiert wird der leibnizische Ausdruck auch von Friedrich Jacobi in seinem Spinoza-Buch von 1785 als Motto. Vgl. Mauthner, *Spinozabüchlein*, München 1912, S. 52.

56 Über das Echo dieser Schrift vgl. Bruckers *Kurtze Fragen* (o. Anm. 45), Bd. 7, S. 524: „[...] worinnen er die Mechanicos, zumahl die Cartesianer widerlegt, dabey aber gar besondere Principia in der Natur- und Geister-Lehre vorträgt, worüber freylich allerley Widerspruch theils mit Bescheidenheit und Manier, theils mit Hefftigkeit ergangen."

57 Wundt (o. Anm. 37), S. 58–60.

58 Wundt, S. 123.

59 Vgl. dazu Will-Erich Peuckert, *Die Rosenkreutzer*, Jena 1928, besonders S. 354–357.

60 Vgl. Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, S. 320.

61 In der *Occulta Philosophia* des Ludovicus Orvius von 1737 wird von einem angeblich Enttäuschten die mächtige und hartherzige Rosenkreuzergesellschaft geschildert (und geschmäht), die seit dem frühen 17. Jahrhundert in den Niederlanden bestanden haben soll. Die Authentizität des Werkchens, das einen Friedrich Nicolai noch zu überzeugen vermochte, bleibt dubios. – Über die englischen Rosenkreuzer-Zirkel vgl. Ferdinand Katsch, *Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei*, Berlin 1897, S. 390 ff.

62 Vgl. darüber nun den Bericht von Werner Buddecke in der Urtext-Edition der Werke Böhmes, *Die Urschriften*, Stuttgart 1963–1966. Außerdem vom gleichen Verfasser: *Die Jakob-Böhme Ausgaben*, 2 Teile, Göttingen 1937 und 1957.

63 Ehregott Daniel Colberg, *Das Platonisch-Hermetisches [!] Christenthum*, 2 Teile, Frankfurt und Leipzig 1690/91.

64 Colberg, Vorrede (unpaginiert).

65 Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 Bände, Bonn 1880–1886. Für den Begriff des *Radikalpietismus* selbst kann Ritschl nicht verantwortlich gemacht werden. Zwar spricht er hin und wieder von „radicalen und separatistischen Überzeugungen" – so noch auf der vorletzten Seite seines Werks – oder gebraucht mit Selbstverständlichkeit die Kategorie eines „separatistischen Pietismus" (Bd. I, S. 411). Aber der „Radikalpietismus" ist erst eine spätere Begriffsprägung (vgl. etwa Benz, *Swedenborg*, S. 547), sosehr diese von Ritschls Auffassung des Pietismus herrührt. Die ganze Vielschichtigkeit des Phänomens „Pietismus" wird mit diesen Problemen angeschnitten. Wie wenig Ritschl von seiner Position aus dazu gerüstet war, den Pietismus als geistesgeschichtliches Phänomen in seine zeitgenössischen Nachbarschaften einzuordnen, wie wenig er dazu gewillt war – das geht mit wünschenswerter Deutlichkeit aus seinen „Prolegomena" hervor, die – 98 Seiten stark – den Eingang seines dreibändigen Werks bilden. Dazu nehme man noch die „Vorrede" zum dritten Band. Ritschl

bekennt in diesen Abschnitten, daß er von Max Goebels *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche* (3 Bände, Koblenz 1849, 1852, 1860) dazu angeregt worden war, ein ebenso gründliches, aber von ganz anderen Wertungen ausgehendes Pietismus-Bild zu entwerfen. Nun vergleiche man aber den Unterschied schon der beiden Titel! Max Goebels Werk will das „christliche Leben" schildern – ein Hauptanliegen der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert! Auch die vielen Schriften beispielsweise K. C. E. Ehmanns begreifen sich als „Beiträge zur Geschichte des christlichen Lebens" (vgl. z. B. *Süddeutsche Originalien*, Reutlingen 1870, S. III). Goebel geht daher mit dem Einsatz seines Werks bis auf die Reformation selbst zurück und wurde nur durch seinen frühen Tod gehindert, sein Vorhaben bis in die Gegenwart durchzuführen. Nur weil es Torso geblieben ist, kann man in Goebels Werk also eine Darstellung des *Pietismus* und seiner Vorgeschichte sehen – griffe es eben nicht über das historische Phänomen des Spenerschen Frömmigkeitsideals immer wieder weit hinaus! Ritschls Werk wirkt schon durch seinen Titel näher auf den historischen Pietismus bezogen. Aber der Schein trügt. Wie wir aus der „Vorrede" zum Dritten Band erfahren, wollte Ritschl ursprünglich und abschließend noch eine „Darstellung des Pietismus im 19. Jahrhundert" geben – womit schlagend erhellt wird, daß seine Tendenz genauso unscharf auf den historisch umrissenen Pietismus Speners bezogen ist wie Goebels Vorhaben! Hier wie dort geht es vielmehr um den noch heute gängigen *ahistorischen* Pietismus-Begriff für jede evangelische Heiligungsfrömmigkeit. In den „Prolegomena" seines ersten Bandes wappnet sich Ritschl entsprechend mit einem Arsenal von Klarstellungen und Definitionen, die nicht dem historischen Pietismus gewidmet sind, sondern seiner eigenen, orthodoxen, dogmatischen Auffassung des reformatorischen Vollkommenheits- und Lebensideals. Wie weit diese Auffassungen sich wirklich mit den Lehren der Reformatoren decken, muß der Entscheidung der Theologen überlassen bleiben. Zweifel daran sind aber auch Laien gestattet. Sie melden sich, wenn Ritschl aus der *Apologie* der Augustana den Satz zitiert: „Omnes homines in quacunque vocatione perfectionem expetere debent, hoc est crescere in timore dei, in fide, in dilectione proximi et similibus virtutibus spiritualibus" (S. 40), um damit sein eigenes orthodoxes Frömmigkeitsideal zu untermauern: „So besteht die Vollkommenheit nach der Behauptung der Augsburgischen Confession eben in Ehrfurcht und Vertrauen zu Gottes hülfreicher Vorsehung, in Gebet und in der treuen Erfüllung des Berufes" (S. 39). Wo bleibt hier das Wachstum im Glauben, in der Liebe und allen geistlichen Gaben? Aber eben das müßte doch erst ein „christliches Leben" ausmachen, während sonst die ganze lutherische Vollkommenheit darin bestünde, sich mit seinem beschränkten Untertanenverstand in Gottes Über-Obrigkeit zu schicken und von ihr alles Gute für die täglichen Sorgen zu erhoffen. Sollte es einzusehen so schwer fallen, daß wohl keinem bibellesenden Menschen, der sich an Jesu Auftrag, das Salz der Erde zu sein, erinnert, ein solches Frömmigkeitsideal jemals Genüge leisten wird? Daß die totale Verweltlichung und Verbürgerlichung der christlichen Botschaft droht, wenn schon der sich als „evangelischer Christ entpuppt", der „voll von Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott unter den Nöthen des Lebens und voll Treue des Dienstes gegen Gott in dem weltlichen Berufe ist" (S. 60)? Oder wenn diejenigen sich „von ihrer Versöhnung mit Gott oder ihrer Erlösung von Schuld und Übel" überführt halten dürften, „die die Hemmungen des Lebens durch das Vertrauen auf Gott und das von demselben erfüllte Gebet überwinden" (S. 60)? Und sollte der „Zweck der Rechtfertigung aus dem Glauben" wirklich nur „die Sicherung des menschlichen Selbstgefühls durch die Vorsehung Gottes gegenüber der Welt" (S. 86) sein? Sollte der Glaube wirklich nur die „Weltstellung des Gläubigen" sichern (S. 87)? – Ist es so schwer einzusehen, daß eine solche Auffassung den christlichen Glauben eben nicht mehr in der Mitte persönlichen Lebens zu halten vermag, sondern ihn an den Rand und schließlich in den Winkel drängt? Allein diese Überlegung bringt uns wahrschein-

lich näher an die *historische* Wirklichkeit Speners und der von ihm ausgelösten Frömmigkeitsbewegung heran als die ganzen weitläufigen Prolegomena Ritschls. Denn darum ging es Spener und seinen Anhängern in erster Linie: den Glauben wieder in die Mitte des sich tätig erweisenden Lebens zu setzen: zu *wachsen* im Glauben, des eigenen Glaubens in einem christlichen Leben täglich innezuwerden, den Glauben nicht nur als etwas Erreichtes zu bewahren, sondern auch als eine Richtung und als ein Ziel der Selbsttätigkeit, als Feld geistiger Entscheidungsfreiheit und Selbstbildung beständig vor sich zu haben. Es ist eine andere Frage, ob das – historisch zu verstehende – Konventikelwesen, ob die unfrohen Buß- und Bekehrungskämpfe in die Mitte eines im Glauben wachsenden christlichen Lebens gehören. Ganz außer Frage steht jedoch, daß deren einziger Zweck dieses In-die-Lebensmitte-Ziehen, dieses Tätigwerden des eigenen Glaubens war. – All dies unbefangen zu sehen, hat sich die lutherische Orthodoxie von Anfang an aber als unfähig und unwillig erwiesen. Von Anfang an war es ihr daher auch darum zu tun, den Spenerischen Pietismus als eine neue Sekte zu verketzern, um ihn auf solche Weise billig wieder loszuwerden. Spener selbst wurde in seiner ersten Zeit noch „Weigelianer, Enthusiast, Quäker, Mystiker" genannt (vgl. Goebel, Bd. II, S. 562). Als 1689 der Pietist Joachim Feller die berühmt gewordenen Zeilen reimte: „Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert / Und nach demselben auch ein heilig Leben führt" (vgl. Goebel, II, 579), war diese Harmlosigkeit schon Anlaß genug, den Pietismus als neue Sekte zu verschreien. Der Hamburger Hauptzelot gegen den Pietismus, Johann Friedrich Mayer, führte den Streit gegen Speners Schwager Horb noch 1693 unter der trefflich durchsichtigen Parole: „Halte, werte Stadt Hamburg, was du hast, daß dir kein Jude, kein Ketzer, kein scheinheiliger Quäker deine Krone der wahren lutherischen Religion nehme" (Goebel, II, 611). Diffamierung also statt Differenzierung: wo die pauschale Anschuldigung der Sektiererei nicht mehr verfing, griff man zu noch gröberen Mitteln, behalf man sich unbedenklich mit dem aus der Luft gegriffenen Schmähnamen des „Quäkers" (vgl. dazu auch Goebel II, 743; 763; 770; 772; 797; 834), wobei die alleinige Tendenz wiederum nur sein konnte, den neuen Spenerischen Pietismus mit einer möglichst bekannten und mithin bereits erledigten Sekte zu identifizieren und zu eliminieren. Zu dieser Praxis greift nun *horribile dictu* auch Ritschl, indem er vorgibt, Goebel schon habe mit Recht auf die Verwandtschaft des Pietismus mit der Wiedertäuferei hingewiesen und den Anabaptisten „ein sehr günstiges Urtheil gewidmet" (S. 6). Erinnern wir uns aber, daß es Goebel hier um Verwandtschaft des „christlichen Lebens" ging, während es Ritschl um die Lehre zu tun ist! Mit oder ohne Bürgen: nicht anders als bei den ältesten orthodoxen Bekämpfern des Pietismus finden wir noch bei Ritschl die Tendenz, dem Pietismus einen recht eindeutig widerwärtigen Sektennamen anzuhängen. Daraus folgt nun, daß die Grenze zur Sektiererei von Ritschl nur noch unscharf wahrgenommen und respektiert wird. Die Wiedertäuferei ist in dieser Sicht als der eigentliche *Radikalpietismus* (auch wenn der Begriff selbst gar nicht auftaucht) „ableitbar", wie Ritschl sein Vorgehen bezeichnenderweise selbst interpretiert (vgl. Bd. I, S. 3; 5). Der *Pietismus* hingegen wird in dieser Sicht zur „ermäßigten oder abgeschwächten Gestalt derselben Richtung, welche im 16. Jahrhundert als die Wiedertäuferei aufgetreten ist" (I, 5). Aber Beziehungen, die dogmatisch „ableitbar" sind, brauchen darum historisch noch nicht verknüpfbar zu sein. Sie können vielmehr den historischen Kausalnexus geradezu verunklären und mit ihm das historische Wesen einer dogmatisch noch so schön parallelisierbaren Erscheinung. Das Beispiel dafür liefert Ritschl selbst. Denn bei der Frage nach der Herkunft nun der Wiedertäufer, wurde Ritschl dazu verleitet, aus der dogmatischen Verwandtschaft der anabaptistischen mit den *franziskanischen* Lebensidealen stracks eine historische Abhängigkeit zu konstruieren: „Als ich diese Untersuchung zuerst in der Zeitschrift für Kirchengeschichte vorlegte, habe ich diese Vermuthung zu der Hypothese zugespitzt, daß die Wiedertäufer direkt aus dem Kreise der franciscani-

schen Tertiarier, insbesondere der Observanten hervorgegangen sind. Ich konnte diese Hypothese allerdings durch keinen urkundlichen Beweis unterstützen [...] Sollte nun in dieser Beziehung dennoch nichts bestimmtes ermittelt werden können, so will ich auf dieser speciellen Hypothese nicht bestehen, da dasjenige, worauf es bei der Wiedertäuferei ankommt, auch ohne sie anschaulich gemacht werden kann" (I, 30). Aber doch nicht ganz! Denn wozu die Hypothese? Um eine katholische Wurzel für das, was reformatorischer Beschäftigung mit der Bibel entsprang, nicht nur dogmatisch, sondern auch historisch nachzuweisen. Das gelingt aber bei der Wiedertäuferei so wenig, wie es beim Pietismus gelingen kann. Welche Auswirkung hat solche Ketzermacherei – denn um nichts anderes handelt es sich im Grunde! – auf den historischen Erkenntniswert der Darlegungen? Die folgende, die fundamental ist: das historische Phänomen wird nicht mehr im Spannungsfeld zwischen artikuliertem *Selbstverständnis* und nichtartikulierten, aber aus der geschichtlichen Entfernung überschaubar gewordenen *Zeiteinwirkungen* anvisiert und dargestellt; es wird ganz im Gegenteil aus seinen historischen Gegebenheiten gelöst und unter Gesichtspunkte gestellt, die für das historische Verständnis unerheblich oder schlimmstenfalls sogar verfälschend sind. Es ist unerheblich oder doch unangemessen, daß Ritschl seine *Geschichte des Pietismus* getrennt nach Reformierten und Lutheranern abhandelt. Es ist verfälschend, daß er die Separatisten *ad libitum* einmal in die Darstellung einbezieht (etwa I, 411 ff., über die Buttlarsche Rotte), das andere Mal als „über die Grenzen des Pietismus in der reformierten Kirche hinausreichend" unbehandelt läßt (I, 427; Wittgensteinischer Separatismus, Philadelphier in Berleburg, die Inspirationsgemeinden). Auch daß Ritschl von vornherein die Nachwirkungen Weigels und Böhmes außer acht zu lassen gedenkt (I, 98), zeigt schlaglichtartig, daß ihm bei der Rekonstruktion der Epoche nach dem Bauplan seiner „Prolegomena" zuletzt eben doch einige wichtige Schrauben und Drähte in der Hand liegen bleiben. Er kann von Weigel übrigens auch nicht das Nötige gewußt haben; sein Urteil über die „Geisteskrankheit oder Narrheit" Klopfers (I, 402) wäre sonst in sich zusammengefallen. – Wir erhalten in Ritschls *Gesch. des Pietismus* also keine Darstellung des historischen Phänomens, das heißt im Verständnis und in der Begründung seiner Hauptcharakteristika, keine Abgrenzung seines dokumentarisch nachweisbaren Wesens zum ihm Eigentümlichen und ihm Fremden hin. Sondern es wird uns eine Anklageschrift vorgelegt, deren Paragraphen uns oft nicht zweifelsfrei, deren Argumentationen uns entsprechend häufig verdrießlich sind, die wir uns indessen anhören, weil wir uns auch so ein Bild des Angeklagten machen zu können hoffen. Aber hoffen wir das zu Recht? – Daß bei dieser Lage der Dinge Ritschls *Geschichte des Pietismus* das bis heute von keiner anderen Darstellung überholte Standardwerk geblieben ist, muß bedauert werden. Daß dieses Bedauern von Theologen immer mehr geteilt wird, bestätigte 1965 die Konstituierung einer *Pietismus-Kommission*, die unter anderen von Kurt Aland und Martin Schmidt initiiert wurde und deren erklärtes Ziel es ist, Ritschls Pietismus-Darstellung inskünftig durch eine weniger parteiische Arbeit entbehrlich zu machen. – Vgl. dazu auch u. Anm. 38 von Kap. II.

66 Wie stark diese *methodus arcana* der Zeit noch gegenwärtig war, weist Agnes Bartscherer im Kapitel „De collegiis secretis" ihres Buches *Zur Kenntnis des jungen Goethe* (Dortmund 1912, S. 109–132) am Beispiel des Polyhistors Morhof nach. Wir können diese Belege nach der religiösen Seite der Zeit hin ergänzen. Colberg in seinem *Platonisch-Hermetischen Christentum* spricht einmal (S. 22) von den Gnostikern und der „Unvernehmlichkeit ihrer Lehre, weil sie diese als ein Geheimnüß auf pythagorische Weise verbergen". Ebenso Gottfried Arnold (*Kirchen- und Ketzer-Historie*, Frankfurt 1699, Bd. I, S. 71). Goebel (II, 481) zitiert Johann Arnds Brief an Wolfart von 1599, der plötzlich abbricht, „weil Plato ihn stillschweigen heiße, da es Geheimnisse seien, die mehr zu verbergen als zu offenbaren sind". Unter den sechzehn Kennzeichen eines rechtschaffenen Philadelphiers zählt Jane Leade 1698 auch „die heilige Verschwie-

genheit" auf (Goebel III, 74). In der *Philadelphischen Einladung*, Züllichau 1730, heißt es: „In dieser geheimen, freien und ungeformten Societät finden sich Seelen von allerlei Gattung oder Religionen [...], die philadelphisch gesinnt sind und die geheimen Wege erwählt und geschmeckt haben" (Goebel III, 100). Die „Versiegelten" der Ronsdorfer Inspirierten waren zur Geheimhaltung eidlich verpflichtet (Goebel III, 475). Pfaff lehrte 1721 in Tübingen, daß die Katechumenen der Frühchristen nur die Fundamentalartikel wußten, das übrige habe zur disciplina arcana gehört (Ritschl III, 48).

67 Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 5 Bände, Gütersloh 1949–1954. Daß ein Hamburger Hauptpastor, wie wir schon in Anm. 65 erfuhren, die Spener-Anhänger *Quäker* titulierte, ist polemischer Unfug und hörte nach 1700 auch anderswo auf. Dagegen drängt sich bei der Lektüre von Goebels großer Darstellung der Eindruck auf, daß die *Separatisten* zunächst fast durchweg „Quäker" genannt wurden. So war der Separatist Horche schon 1690 den Herbornern ein „Quäker" (Goebel II, 743). Zehn Jahr später will der Graf zur Lippe „alle sogenannte Pietisten oder Quakers" aus dem separatistischen Zufluchtsort Berleburg vertreiben (II, 763). Schon 1704 unterläuft einem Reisenden beim Bericht über die Wittgensteinischen Separatisten die kennzeichnende Korrektur: er wolle die dort „sich aufhaltenden Pietisten oder vielmehr Enthusiasten" besuchen (II, 764). 1710 fragt wieder ein fürstlicher Verwandter bei der Gräfin zu Wittgenstein, was er „mit den Schwarzenauer und Berleburgischen Quakerpredigern anfangen" solle (II, 772), und um etwa diese Zeit wurde auch das konfiszierte Eigentum der Buttlarschen Rotte vom Volksmund „Quäkerzeug" genannt (II, 797). Noch der Separatist Hochmann hieß um 1710 der „Quäkerteufel" (II, 834). – Daß die Separatisten Quäker genannt wurden, versteht sich vor dem Hintergrund etwa von Colbergs *Platonisch-Hermet. Christentum* durchaus! – Übrigens gab bereits 1742 der wegen seines Pietismus verfolgte Wetzlarer Inspektor Egidius Hellmund in seiner *Signologia Christiana* (die auch schon von den „Frei-Mäurern" handelt) eine Definition des Separatismus, und zwar mittels einer *Sectomorphica* d. i. „Schein-Sekten-Zeichen, an welchen man erkennen kann, daß etwas in der That keine Sekte seie oder eine zu sein scheine" (Goebel II, 676). Für die sich separierenden Sektengründungen gelten nach Hellmund die Kriterien, daß sie vom Wort Gottes und von der Lehre der christlichen Kirche abgehen, daß sie die schwachen Brüder und das ordentliche Lehramt verachten, daß sie „fremde unbewährte sektirische Schriften und Lieder gebrauchen", die Sakramente dagegen nicht ordentlich – mit der Gemeinde – gebrauchten, daß sie neue Sektenhäupter und Vorsteher ihrer Gesellschaften einsetzten. Wo „gottselige Seelen" all das nicht tun, meint Hellmund, handle es sich nicht um Sektierer, sondern um „wahre Christen". – Erst nachdem der Streit vorüber war, klärten sich indessen die Gruppierungen – etwa wenn 1767 der Tersteegenianer Kolb in einem Brief schreibt: „Sonst haben die Prediger geschrieen über Separatisten und Pietisten, jetzt haben sie mit den Freigeistern zu thun" (Goebel III, 369).

68 Vgl. Serge Hutin, *Les disciples anglais de Jacob Boehme au 17e et 18e siècles*, Paris 1960, S. 151 ff. – William Law war das theologische Orakel des jungen John Wesley. Seine Böhme-Übersetzung kam in vier Bänden 1765 in London heraus.

69 Wundt (o. Anm. 37), S. 48. Über die Charakterkunde des Pythagoras vgl. Jamblichos „Vita Pythagorica", § 71 und § 74.

70 Vgl. Fritz Lieb, *Franz Baaders Jugendgeschichte*, München 1926, S. 171.

71 Ich halte mich an F. Katsch und W. Begemann. Alec Mellor, *Die Freimaurer*, Graz–Wien 1964, S. 47–51, leitet die „accepted masons" nicht von bürgerrechtlichen Ursachen her, sondern von Ehrenmitgliedschaften. Aber der eine Erklärungsgrund schließt den andern nicht aus. Die zuverlässigsten Werke über die Entstehung des Freimaurerwesens sind wohl die Darstellungen von Begemann und neuerdings von D. Knoop und G. P. Jones (*The Genesis of Freemasonry*, Manchester 1947). Über die

deutsche Freimaurerei gibt Ferdinand Runkel, *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, drei Bände, Berlin 1932, Auskunft, über die englische A. E. Calvert, *The Grand Lodge of England*, London 1917, über die französische Gustave Bord, *La Franc-maçonnerie en France*, Paris 1908. Spezialstudien verfaßten Paul Vulliaud über die martinistische Theosophie, *Les Rose-Croix Lyonnais* au 18e siècle", Paris 1929, und René Le Forestier über *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande*, Paris 1915.

72 Vgl. Arthur Edward Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, New York 1961 (Erstauflage 1924), S. 403–416. – Einen breitangelegten Überblick über „Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts" hat in zwei Bänden Karl R. H. Frick als „Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit" veröffentlicht und damit diese Thematik dem deutschsprachigen Raum recht eigentlich wiedergeschenkt: Teil I *Die Erleuchteten*, Graz 1973, und Teil II *Licht und Finsternis*, Graz 1975 (auch über die okkultistische Freimaurerei). Das fast tausend Seiten starke Werk geht allerdings mehr dokumentierend als interpretierend vor. Eine Fundgrube!

73 Ich gehe auf diese Fragen ausführlicher in Kapitel II ein.

74 Samuel Richter (unter dem Pseudonym Sincerus Renatus) *Theo-Philosophia Theoretico-Practica*, Breslau 1711, „Vorrede".

75 Bezeichnend für diesen Übergang mag die Art sein, in der noch 1730 der Inspirant Rock und der Zinzendorfianer Neumann aneinandergerieten. Rock hielt ihm vor, daß er „den wohl verschlossenen Garten des Herrn in ein offenes Feld verwandelt und die Türe aufgetan und nach und nach den Zaun eingerissen und allerlei unreine Tiere hineingelassen habe" (vgl. M. Goebel, „Gesch. d. wahren Inspirationsgemeinden, von 1688 bis 1850", in: Niedners *Zs. f. d. histor. Theologie*, Gotha, Jg. 1854 und 1855, dort S. 149 von Jg. 1855).

76 Waite (o. Anm. 72), S. 419/420. – Mellor (o. Anm. 71), S. 51/52.

77 Mellor, S. 75. – Über Désaguliers unterrichtet ausführlich das ihn betreffende Kapitel in Bernard Fays Buch *La Franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du 18e siècle*, Paris 1961 (2. Aufl.), S. 94 ff. (Erstaufl. 1935).

78 Mellor (o. Anm. 71), S. 60.

79 Auf die Begünstigung des Deismus durch die Pressefreiheit von 1695 und die über zwei Generationen andauernde Whig-Ära weist Ernst Troeltsch in seinem „Deismus"-Artikel in der *Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 4 (3. Auflage), Leipzig 1898, hin.

80 Charles Blounts *The Two First Books of Philostratus, concerning the Life of Apollonius of Tyana*, London 1680, war als indirekter Angriff auf die göttliche Natur Jesu von langanhaltender Wirksamkeit. Die Wundertaten, die Apollonius von Philostratus dem Älteren zugeschrieben werden, entwerteten diejenigen der Evangelien oder untermauerten die Möglichkeit von übernatürlichen, magischen Kräften. Überall im 18. Jahrhundert begegnen wir daher früher oder später dem Namen des Apollonius. Noch der junge Goethe hat sich im Juni 1774 aus einem der beiden genannten Motive mit Apollonius beschäftigt, vgl. Max Morris, *Der junge Goethe*, Bd. 4, S. 84. Mitveranlassend für Goethes Interesse an Apollonius war damals vielleicht auch die Tatsache, daß gerade 1774 zur französischen Übersetzung von Blounts Buch anonym eine *Widmung [...] an Papst Klemens XIV.* erschien, die von Friedrich dem Großen verfaßt war. – Zum Latitudinarismus vgl. den Artikel in der *Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche* , 3. Aufl., Leipzig 1896–1909. Zu Blount das Buch von Lechler (o. Anm. 54), S. 114–124. – Apollonius von Tyana wurde auch die Auffindung der hermetischen Urschriften zugeschrieben (vgl. Peuckert, *Pansophie*, 1936, S. 104).

81 Vgl. dazu Runkel (o. Anm. 71), Band 1, S. 198–218 und 311/312.

82 Vgl. dazu etwa Brucker, *Kurtze Fragen* (o. Anm. 45), 1. Teil, S. 121; 161; 4. Teil, S. 715 u. ö.

83 Vgl. *Ilias* VIII, 18 ff.

[84] Zumeist nennt man nur eine der beiden Bedeutungen. J. M. Lappenberg, in seinen *Reliquien der Fräulein S. C. von Klettenberg*, Hamburg 1849, verweist beispielsweise nur auf die horizontale Kette (S. 272). Aber Goethe selbst, den Lappenberg kommentieren will, in *Dichtung und Wahrheit*, nur auf die vertikale! „Mir wollte besonders die ‚Aurea Catena Homeri' gefallen, wodurch die Natur, wenn auch vielleicht auf phantastische Weise, in einer schönen Verknüpfung dargestellt wird" (8. Buch). – Zur Tradition der vertikalen Kette vgl. W.-E. Peuckert, *Pansophie*, Stuttgart 1936, S. 2/3. Die beiden Ketten gemeinsam in Oswald Crolls *Basilea chymica* von 1623 im 15. Kapitel: „Die offt und weitberühmte güldene Kette, die sichtbahre und unsichtbahre Gesellschafft der Natur, die eheliche Vermählung deß Himmels oder Firmaments und aller Reichthumb, des Platonis Ringe, die in den aller heymlichsten Winckeln der Natur verborgene Philosophia, umb derenwillen, solche nemblich zu erlernen, wie wir wissen, Democritus, Pythagoras, Plato und Apollonius zu den Brachmannis [= Brahmanen] und Gymnosophisten und in gleichem auch in Egypten zu des Hermetis Säulen gereyset. Und dieses ist der aller ältesten Philosophen studium und eintziger Fleiß gewest" (bei Peuckert, a. a. O., S. 505).

[85] Vgl. dazu Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932. Das Fortschreiten des Empirismus vom Einzelgesetz zum Begriff des Naturganzen, wie es sich an den Positionen 's-Gravesandes und Buffons ablesen läßt, wird von Cassirer, S. 81–103, gut herausgearbeitet. Cassirers Buch vorangegangen war bereits Pierre Brunets Untersuchung *Les Physiciens Hollandais et la Méthode expérimentale en France au 18e siècle*, Paris 1926. Vgl. dort besonders S. 66–92 zum Verhältnis der Analogie zur Hypothese. Über die Verdrängung der Analogie durch die Induktion geben die Artikel der großen *Encyclopédie* Aufschluß, im deutschen Sprachraum das Buch *Von der Erfahrung in der Arzneikunst* (Zürich 1763/64) des bekannten hannoveranischen Leibarztes J. G. Zimmermann, besonders Teil II, S. 57.

[86] Vgl. Cassirer, S. 81/82. Vgl. dazu auch H. Dieckmann: „Religiöse und metaphysische Elemente im Denken der Aufklärung", in: *Wort und Text* (= Festschrift Fritz Schalk), Frankfurt a. M. 1963, S. 333–354.

[87] Vgl. 's-Gravesande, *Orationes tres*, Leiden 1734, darin „II. Oratio de evidentia" (1724): „Auxilia sunt Sensus, Testimonium et Analogia" (S. 20).

[88] Vgl. Friedrich Christoph Oetinger, *Die Philosophie der Alten*, Frankfurt und Leipzig 1762, wo der Verfasser mit den Worten beginnt: „Die Phaenomenologische Denckungs-Art mit der Geometrischen oder tief-mechanischen in Vergleichung zu setzen, ist, um der Theologie willen, die Absicht meines Büchleins. Jene steigt aus unzehlig vielen gemeinen und allen Menschen möglichen Erfahrungen in allgemeine Sätze auf. Diese aber gründet sich viel auf die neueste, nur wenigen bekannte Sätze: de motu aequabili, de motu inaequabili, speciatim de motu gravium, allwo Neutons problem algebraice resolvirt werden muß." Deutlich ist hier die phänomenologische Denkungsart eine popularphilosophische Alternative zur schwierigen geometrischen – „um der Theologie willen"! Aber die phänomenologische Methode begreift sich entschieden als Erfahrungswissenschaft! Gegen den Unterschied zwischen ihrer *experientia* und dem neuaufkommenden *experimentum* stellten sich die Frommen oft und lange taub. (Vgl. auch Anm. 67 von Kapitel I.) – Das Hauptorgan der Inspirierten, die von dem Arzt Dr. Carl seit 1730 herausgegebene *Geistliche Fama*, überträgt diese „phänomenologische Denkungsart" dann auf die Erkenntnis Gottes: „Wollen wir uns denn dahin bestreben, aus reellen Thaten und Wercken des Geistes einen Aufschluß der göttlichen Weißheit zu nehmen; so wird uns gewiß dieser Weg inniger in die Haushaltung Gottes führen, als wann wir alle Quellen der Menschen-Schulen, sie fliessen aus der *hermeneutic* oder *exegetic*, etc. wollten aufgraben: zumalen auch die Natur-Lehrer schon solche Vortheile gegen alle *hypotheses* und *systemata* erlernt, daß *ex simplici collectione phaenomenorum* die allerrichtigste *aetiologie* einer Sache zu finden, auch der Weg zum wahren Nutzen also zu erhalten" (vgl. „Allgemeine Erin-

nerung" zum gesammelten „Ersten Band", Sardes [= Berleburg] 1733, S. 4 v.). – Wie sehr diese phänomenologische Denkungsart sich ursprünglich aber als Gegensatz zum mathematisch disziplinierten Empirismus verstanden hatte, können wir bei Johann Conrad Dippel nachlesen: „Wer derohalben die Mathesin zur Physic bringet, der irret so gewaltig, als wann er GOtt selbst wolte durch sein microscopium erkennen und dessen particulas subtiles specificiren"; man müsse sich vielmehr an die „wahrhaffte Philosophi", an Hermes, Hippokrates, Basilius Valentinus, Helmont und Paracelsus halten (*Eröffneter Weg zum Frieden mit GOtt und allen Creaturen*, 3 Bände, Berleburg 1747; Bd. 1, S. 987 und 984/985). – Es ist wohl schon erkennbar, wieviel Goethes „hippokratische Verfahrensart" und sein Abscheu vor physikalischen Apparaturen von dieser hermetischen Tradition geerbt hat. Vgl. auch J. Steudel, „Die ‚hippokratische Verfahrensart' in Goethes Denken", in: *Ärztliche Forschung* 3 (1949), S. 429–435.

89 Vgl. etwa Georg von Welling, *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*, Homburg vor der Höhe, 1735, S. 493.

90 In diesem Sinne korrigierte Ernst Cassirer die Darlegungen seiner *Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932), als er Hélène Metzgers Buch *Attraction universelle et religion naturelle* (Paris 1938) kennenlernte: „Vom Standpunkt des modernen Denkens aus ist es keine leichte Aufgabe, sich in diese Entwicklung zurückzuversetzen. Newtons Gravitationslehre [...] gehört für uns [...] rein und ausschließlich dem naturwissenschaftlichen Denken an [...] Daß man Newtons Lehre mit anderen Augen als mit denen des Naturforschers betrachten und daß man sie unter ganz andersartigen Kategorien sehen könne, erscheint uns daher schwer verständlich." (E. Cassirer, *Die Philosophie im 17. u. 18. Jh.*, Paris 1939, S. 59). – Vgl. dazu auch den Begriff der „Speculative Newtonian experimental science", den J. B. Cohen für Benjamin Franklin prägte (Philadelphia 1956).

91 Eine ausdrückliche Analogie der Seelenkräfte zu den *central powers* Newtons findet sich in der 2. Epistel: „Two principles in human nature reign [...]" Vgl. auch am Ende der 3. Epistel: „On their own Axis as the planets run [...]" und in der 1. Epistel: „All are but parts of one stupendous whole [...]"

92 Vgl. Kant, *Träume eines Geistersehers*, in: Werke (ed. Weischedel), Darmstadt 1963, Bd. 1, S. 944.

93 M. Mirabaud [= Holbach], *Système de la Nature*, 2 Bände, London 1770; Bd. 1, S. 363 und besonders I, 46 mit Anmerkung 13.

94 Charles Batteux, *Histoire des causes premières*, Paris 1769, besonders S. 273/274.

95 François Hemsterhuis, „Über das Verlangen", in: *Philosophische Schriften* (ed. Hilss), 2 Bände, Karlsruhe und Leipzig 1912, Bd. 1, S. 49–67.

96 Sehr scharfsichtig hat schon Runkel (o. Anm. 71, Bd. 2, S. 2) darauf hingewiesen, daß die Spätrosenkreuzer nur deshalb einen wirklich „neuen Auftrieb" in die Zeitatmosphäre bringen konnten, weil sie „nicht mehr von einer hermetischen (alchymistischen) Kunst, sondern einer Philosophie, einer Symbolik, einer Lebenslehre" sprachen. Das gilt nicht nur für Deutschland, sondern zweifellos auch für Frankreich, wie Pernety, Martines und Saint-Martin beweisen. – Antoine Faivre betont in seinem sehr informativen Überblick *L'ésotérisme au XVIIIe siècle*, Paris: Seghers, 1973, S. 44, die Rolle der ‚esoterischen' Traditionen als religiöse Gegenposition zum Materialismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts: „Avant l'ère des Lumières et de l'Aufklärung on parlait de la nature et de la Grâce sans les opposer nécessairement; mais on distingue beaucoup plus radicalement, aux alentours de 1750, un univers pénétré par la divinité, vêtement ou manifestation du Créateur, et d'autre part un univers jouet de lois mécaniques ou aveugles. Rares sont les Illuminés qui se contentent de penser ou d'écrire. La plupart observent la nature, s'occupent de travaux scientifiques."

97 Übrigens mit nicht geringer Berechtigung, vgl. dazu Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, London 1925, besonders S. 40 ff.: „Ultimate Implications of Copernicus' Step-Revival of Pythagoreism".

98 Bei ihnen setzt sich Newton natürlich auch als der Fromme in Kredit, der zeit seines Lebens über der Bibel saß und in ihr sogar – wie der allseits verehrte Bengel – über der *Apokalypse* grübelte.

99 Vgl. etwa Dom Antoine-Joseph Pernety: „Les philosophes Hermétiques diffèrent absolument des Philosophes ou Physiciens ordinaires": S. 11 in: *Les fables égyptiennes et grecques* (o. Anm. 47). Newton wird nirgends erwähnt. – Vermutlich kommt daher von Frankreich die philosophische Gegenreaktion gegen die Newtonschen Gravitationsgesetze, die sich schon ganz deutlich bei Baader und beim jungen Schelling ausspricht.

100 Vgl. *Schriften* (ed. Gerhardt), Bd. 5, S. 455.

101 „Mon grand principe": vgl. *Schriften* (ed. Gerhardt) II, 56.

102 Alexandre Comte Foucher de Careil, *Leibnitz, la philosophie juive et la cabale*, Paris 1861, S. 54 ff. – Wichtig für unseren Zusammenhang Fouchers Resümee: „Leibniz est un arabisant avec Maimonides, cabaliste avec Knorr, ou théosophe avec Van Helmont; mais il est avant tout l'héritier direct de la grande et perpétuelle philosophie, perennis quaedam philosophia, dont on suit le cours à travers les âges, comme à travers les doctrines qui paraissent s'en écarter le plus. C'est un éclectique qui cherche dans tous les systèmes la part de vérité qu'ils renferment et qu'il dégage par une critique sagace" (S. 65).

103 Vgl. über Brunos Hermetismus neuerdings Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.

104 Vgl. Novalis, in: „Die Christenheit oder Europa".

105 's-Gravesande, *Introduction à la philosophie*, Leiden 1748, Kapitel 13 („où l'on traite de l'Evidence Morale"), S. 189. – In den *Orationes tres* gibt 's-Gravesande einmal den Anwendungsbereich der Evidentia Moralis an: „Ad Mathematicam ergo non pertinent Evidentiam: Theologia, Ethica, Physica, ut et Historia. Ad Physicam, in genere omnes scientias quae ad rerum naturalium cognitionem spectant, referimus" (S. 17 der zweiten Rede, „Oratio de evidentia").

106 Für Vico vgl. Hazard, *Krise*, S. 371 (o. Anm. 48); für Winckelmann vgl. Justi, *Winckelmann*, 1956 (5. Auflage), Bd. 1, S. 118.

107 Linné war sich selbst seines Gewaltstreichs bewußt und nannte ein natürliches System das Alpha und Omega unter allen wünschenswerten botanischen Gegenständen, vgl. A. Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the 18th Century*, London 1952 (1. Auflage 1938), S. 430. Linné macht also gar keine Ausnahme von der Jahrhundertregel, wie es zunächst vielleicht scheinen möchte. Seine *binäre Nomenklatur*, seine Klassifikation der Lebewesen nach *Arten, Gattungen, Familien, Ordnungen, Klassen* ist durchaus eine empirische Norm.

108 Leibniz gedachte damit eine exakte mathematisierte Begriffssprache zu schaffen, eine „allgemeine Zeichenlehre", vgl. Überwegs *Grundriß* (o. Anm. 50), 3. Teil, S. 317.

109 Pernety, in seinem *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris 1758, S. 195, schreibt unter dem Stichwort „Hieroglyphes", sie seien von Hermes Trismegistos erfunden worden. – Vgl. auch Brucker, *Kurtze Fragen* (o. Anm. 56), 1. Teil, S. 162/163.

110 Der Magnetiseur Franz Anton Mesmer zog aus diesen Spekulationen die Konsequenz, ein „Denken ohne Sprache" zu üben – ein Versuch, den er nach einigen Wochen wieder aufgab, da die geheimen Fähigkeiten, die er sich davon erhoffte, sich nicht einstellen wollten (vgl. Mellor, *Le problème des guérisseurs*, Paris 1958, S. 74).

111 Vgl. Endres (anonym), *Die Symbolik des Freimaurers*, Stuttgart 1930.

112 Vgl. Endres, a. a. O., S. 74/75.

113 Vgl. Lechler (o. Anm. 54), über Collins S. 217 ff., über Woolston S. 289 ff., über Morgan S. 370 ff.

114 Vgl. Ernst Benz, *Swedenborg. Naturforscher und Seher*, München 1948.
115 *Schriften* (ed. Ehmann), Stuttgart 1858, 2. Abt., 6. Band, S. 186.
116 Merkwürdigerweise hat man – so weit ich sehe – in der Germanistik diese Frage noch gar nicht gestellt. Eine von Julius Petersen angenommene Dissertation Curt Müllers, *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstanschauung*, Leipzig 1937 (Palaestra 211), kommt auf das Logenwesen und die Logensymbolik mit keinem Wort zu sprechen, sondern gibt einen Überblick über den Symbolbegriff bei Winckelmann, Lessing, Sulzer, Herder, Moritz und Meyer.
117 Vgl. etwa S. I–III, wo von der „moral certainty" ganz im Sinne 's-Gravesandes gehandelt wird. – Als Motto zitiert Butler den Quintilian: „Analogiae haec vis est, ut id quod dubium est, ad aliquid simile de quo non quaeritur, referat; ut incerta certis probet" (Inst. Orat. L. I, c. VI).
118 Vgl. Albert Cherel, *Un aventurier religieux au 18e siècle: André-Michel Ramsay*, Paris 1926, S. 51.
119 Cherel, S. 56.
120 Cherel, S. X und 151.
121 Cherel, S. 90.
122 Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique* (o. Anm. 109), S. 392: „Hermès étoit l'Auteur de ces fables; il étoit donc naturel de les expliquer par Hermès-même ou par ceux qu'il avoit initiés dans les mystères de son art."
123 Vgl. Runkel (o. Anm. 71), S. 198.
124 Vgl. Heinrich Christoph Albrecht, *Geheime Geschichte eines Rosenkreuzers*, Hamburg 1792, S. 229/230, auch S. 106.
125 Albrecht, S. 264–267.
126 Albrecht, S. 265/266.
127 Adolf Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, Frankfurt und Leipzig 1794 (4. Auflage), S. 152: „Man wird heutzutage in allen Ständen wenig Menschen antreffen, die nicht von Wißbegierde, Tätigkeitstrieb, Geselligkeit oder Vorwitz geleitet wenigstens eine Zeitlang Mitglieder einer solchen geheimen Verbrüderung gewesen wären."
128 Hippel, *Werke*, Berlin 1828, Band 10, S. 18.
129 Hippel, Band 9, S. 240.
130 Moritz August von Thümmel, *Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich*, in: *Werke*, 1953, Band 1, S. 81.
131 Hippel (o. Anm. 128), Band 10, S. 18.
132 Vgl. F. J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jhs.*, Prag 1909, S. 163–165.
133 Vgl. Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957, S. 12. – „An einem weiteren Werk, das die große Revanche des Gefühls schildern sollte, arbeitete Hazard, als er [...] 1944 starb" (Verlegernotiz auf dem Schutzumschlag von Hazards Stendhal-Buch, Hamburg 1950).
134 Ernst Robert Curtius, *Büchertagebuch*, Bern und München (Sammlung Dalp 348), 1960, S. 50 f. und 88 ff.
135 Curtius, S. 91: „Es gibt in der Tat eine Linie, die von Meister Eckhart und Tauler über Paracelsus und Böhme zu Oetinger und Baader führt, – weniger im Sinne einer geschichtlichen Abhängigkeit als in dem einer substantiellen Geistesverwandtschaft. Dieser Geistesstrom hat aber auch viele fremde Elemente aufgenommen, vor allem die Kabbala. Für Baader ist sie ‚der Torso der ältesten Naturphilosophie'!"
136 Auguste Viatte, *Les sources occultes du Romantisme*, Paris 1928, 2 Bände.
137 Ferdinand Josef Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Prag 1909 – nicht zu verwechseln mit Heinrich Schneider, *Quest for mysteries*, New York 1947, eine Studie, die einen mehr soziologischen als literaturhistorischen Aspekt verfolgt, jedoch auch die maurerische

Zeitatmosphäre des späteren deutschen Aufklärungsjahrhunderts – diesmal in bezug auf Lessing – ins Relief zu heben sucht. Das Buch, das allein schon wegen seiner Themenstellung verdienstvoll ist, bietet dazu noch manche wertvolle Einzelheit, bekommt aber mit seiner Blickrichtung die ideengeschichtlichen und formalen *Konsequenzen* der Logenmystik für die deutsche Literaturgeschichte kaum in den Sichtbereich, auch nicht ihre philosophischen Voraussetzungen. Gut kommt dagegen die Interessengemeinschaft der Maurer und der Religiösen zum Vorschein.

138 Jakob Minor, „Freimaurer in Sicht", in: *Deutsche Rundschau* 38 (1912), Heft 4, S. 43 ff.

139 Vgl. die Replik auf Minors eben erwähnten Aufsatz von Ludwig Keller, *Der deutsche Neuhumanismus und seine geistesgeschichtlichen Wurzeln*, Jena 1912 (2. Aufl.), wo einige Aufsatztitel – genaugenommen Miszellen – angeführt werden.

140 Fritz Lieb, *Franz Baaders Jugendgeschichte*, München 1926.

141 Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937.

142 Robert Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938. – Die Anstöße Schneiders führte neuerdings Ernst Benz fort: *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955.

143 Beispielsweise erwähnt Hans-Georg Gadamer das Buch Robert Schneiders im Vorwort seiner verdienstvollen Faksimile-Neuausgabe von Oetingers *Inquisitio in sensum communem*, Stuttgart 1964. Auch die Studien des französischen Germanisten Robert Minder zum Einfluß der *pères souabes*, also der Schwabenväter, auf die deutsche Klassik (Schiller, Hegel) dürften von Robert Schneiders Untersuchung, die Minder kennt, Nutzen gezogen haben.

144 Karl Bapp, „Goethe und Heraklit", in: *Aus Goethes griechischer Geisteswelt*, Leipzig 1921, S. 1–60.

145 Franz Koch, *Goethe und Plotin*, Leipzig 1925.

146 Karl Sudhoff, „Goethe und Paracelsus", in: *Medizinische Welt*, 6/II (1932), S. 1409–1412.

147 Werner Saenger, *Goethe und Giordano Bruno*, Berlin 1930 (Germanische Studien 91).

148 Julius Richter, „Jakob Böhme und Goethe", in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1934/35, S. 3–55.

149 Max Morris, „Swedenborg in Goethes Faust", in: *Euphorion 6* (1899), S. 491–510. – Vgl. auch Waldo C. Peebles, „Swedenborg's influence upon Goethe", in: *Germanic Review* 8 (1933), S. 147–156.

150 Johannes Steudel, „Die ‚hippokratische Verfahrensart' in Goethes Denken", in: *Ärztliche Forschung* 3 (1949), S. 429–435.

151 Agnes Bartscherer, *Paracelsus, Paracelsisten und Goethes Faust*, Dortmund 1911.

152 Franz Dornseiff und Friedrich John, „Goethe und Orpheus", in: *Forschungen und Fortschritte* 26 (1950), S. 178–181.

153 Ronald D. Gray, *Goethe the Alchimist*, Cambridge 1952. – Als eine französische Entsprechung zu Grays Buch kann man die Studie von Christian Lepinte, *Goethe et l'Occultisme*, Paris 1957 (Publications de la Faculté des Lettres de L'Université de Strasbourg, Fascicule 134) betrachten. Allerdings bleibt Lepinte bei aller Materialkenntnis im Ausbreiten von Material stecken. Sein Ansatz ist zudem wenig fruchtbar gewählt, da er die aufklärerische Entwicklung des „Okkultismus" im deutschen 18. Jahrhundert, seine Bemühungen, sich mit der Wissenschaft und Philosophie zu versöhnen, nicht wahrnimmt. So will der auch von Lepinte festgehaltene Zusammenhang von Goethes naturwissenschaftlichen Vorstellungen mit der magischen Tradition hier nicht recht befriedigen. Die Arbeit bleibt im ganzen – auf nur etwa 180 Seiten – Skizze.

154 Vgl. die teilweise sehr ablehnenden Rezensionen des Buches z. B. von L. A. Willoughby und Bruno A. Wachsmuth.

155 Koch (o. Anm. 145), S. 33.

156 Koch, ebda.

157 Koch, S. 33/34.
158 Koch, S. 28.
159 Koch, S. 27.
160 Koch, S. 25.
161 Vgl. Weimarer Ausgabe, Abt. I, Band 27, S. 382 (Lesarten).

I. GOETHES PHILOSOPHISCHE JUGENDENTWICKLUNG

1 Arbeiten, die sich mit der philosophischen Jugendentwicklung Goethes befassen, gibt es, wie auch Pyritz bestätigt, im strengen Sinne nicht. Die Literatur, die sich allgemeiner mit der historischen Entwicklung von Goethes philosophischen Anschauungen beschäftigt hat, ist früh zu Ende gekommen. Hier sind eigentlich nur zwei Werke zu nennen: Christoph Schrempf, *Goethes Lebensanschauung in ihrer gesch. Entwicklung*, 2 Bände, Stuttgart 1905–1907, und Ewald A. Boucke, *Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage*, Stuttgart 1907. In weitere Zusammenhänge fügen Goethe ein: Karl Paul Hasse, *Von Plotin zu Goethe. Die Entw. des neuplat. Einheitsgedanken zur Weltansch. der Neuzeit*, Leipzig 1909, und Ernst Cassirer, *Goethe und das 18. Jahrhundert. Drei Aufsätze*, Berlin 1932. Indessen haben wir uns auf den jungen Goethe zu beschränken, so daß die viel reichere Literatur zu den philosophischen Anschauungen des Weimarer Goethe hier außer Betracht bleiben muß.

2 Die wichtigsten Arbeiten zur religiösen Jugendentwicklung Goethes erfaßt die Pyritz-Bibliographie auf den Seiten 195, 201/202, 429 und leider auch noch versteckter, was auf die unglückliche Anordnung zurückzuführen ist. Wir nennen hier nur die Arbeiten von Jobst (1877), Joret (1912), Schubert (1925), Bergstrand (1928), Franz (1928), Köppe (1939), Grosser (1949), Flitner (1949), Meinhold (1950).

3 Vgl. *Dichtung und Wahrheit*, 8. und 15. Buch, bzw. die Briefe an Langer, hrsg. von Paul Zimmermann, *Braunschweigisches Jahrbuch*, NF, Heft 1, Wolfenbüttel 1922. – Die Briefe sind inzwischen auch in die neueren Gesamtausgaben von Goethes Briefen eingegangen. Wir zitieren sie nach der Züricher Artemis-Ausgabe, 1949 ff., hier Band 18 (Briefe I), 1951.

4 Auf die Hermetik des deutschen 18. Jahrhunderts kommen wir ausführlich in Kapitel II zu sprechen. Hier genüge der allgemeine Umriß des hermetischen Denkens, der sich auf zwei Hauptpostulate gründet: auf das Konzept der *Individualität* und das der *Analogie*. Gott, als Individuum, schuf alles sich zum Bilde. Daher ist das Untere gleich dem Oberen. Die weiteren Folgesätze ergeben sich aus den mehr dogmatischen oder mehr spekulativen Bestimmungen Gottes, wobei entweder die Natur nach Gott oder Gott nach den Naturphänomenen ausgedeutet wird. Vgl. die „Principes Généraux de Physique, suivant la Philosophie Hermétique" zu Beginn von Pernetys *Fables Egyptiennes et Grecques* , 2. Aufl. 1786, S. 45–51: „Rien de plus simple que la Physique. Son objet, quoique très-composé aux yeux des ignorans, n'a qu'un seul principe, mais divisé en parties les unes plus subtiles que les autres. Les différentes proportions employées dans le mélange, la réunion et les combinaisons des parties plus subtiles avec celles qui le sont moins, forment tous les individus de la Nature [...] Non moins sage dans ses combinaisons que puissant dans ses opérations, le Créateur a mis un si bel ordre dans la masse organique de l'Univers, que les choses supérieures sont mêlées sans confusion avec les inférieures, et deviennent semblables par une certaine analogie. Les extrêmes se trouvent liés très-étroitement par un milieu insensible, ou un nœud secret de cet adorable ouvrier, de manière que tout obéit de concert à la direction du Modérateur suprême, sans que le lien des diffé-

rentes parties puisse être rompu que par celui qui en a fait l'assemblage. Hermès avoit donc raison de dire (Tab. Smarag.) que ce qui est en bas est semblable à ce qui est en haut, pour parfaire toutes les choses admirables que nous voyons."

[5] Weimarer Ausgabe, I, Abt., Bd. 27, S. 217.

[6] Goethes Krankheitsmonate galten bisher als „leer" (Morris) oder doch zerflattert. Goethe selbst spricht in einem Paralipomenon zu *Dichtung und Wahrheit* einmal stichwortartig von „Zwischenzustand zu Hause". Die geistige Bedeutung dieser Monate lag bisher im Schatten der Begegnung mit Herder. Vgl. die Übersicht bei H. v. Schubert, *Goethes religiöse Jugendentwicklung*, Leipzig 1925, S. 62, Anm. 51 (über Morris, Gundolf, Bielschowsky, Emil Ludwig).

[7] *Der junge Goethe* (ed. Max Morris), Leipzig 1909–1912, 6 Bände, Bd. II, S. 33 (künftig abgekürzt: *DjG* II, 33).

[8] Vgl. Kurt Jahn, *Goethes Dichtung und Wahrheit*, Halle 1908, S. 313 ff. Die Tochter des Straßburger Tanzlehrers (mit der Verfluchung der Lippen) oder die um die Kinderwiege besorgte Mutter am Vorabend der Lili-Romanze – das sind Episoden, die Jahn als Beispiele für eine Behandlung angibt, die „novellistisch und nicht biographisch" sei (S. 324).

[9] Schema für 1769, vgl. *W.A.*, I. Abt., Bd. 26, S. 356.

[10] Ein nicht ganz zutreffendes Detail. Der Arzt hatte ein Jahr vor Goethe schon Cordata mit seiner Medizin geheilt! Vgl. Heinrich Funck, *Die schöne Seele*, Leipzig 1911, S. 31.

[11] *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 202.

[12] Ebda., S. 203.

[13] Ebda., S. 204/205.

[14] Die *Aurea Catena Homeri*, die 1723 anonym herauskam, stammt aus dem katholisch-österreichischen Raum. Sie läßt daher – anders als Welling – jeden theosophischen Einschlag vermissen, gibt allein eine hermetische Naturerklärung, die der Tradition entsprechend bei der Herstellung des Steins endet. Es ist aufschlußreich, daß Goethe sich gerade dieses Buches besonders freundlich erinnert. Es scheint daraus hervorzugehen, daß es ihm um eine nicht-theosophische, nicht-christliche Naturphilosophie zu tun war. Der theosophische Teil der Spekulation war ihm bereits wohl „peinlich", d. h. unangenehm. Vgl. das Paralipomenon zu diesem Punkt, das u. in Anm. 45 wiedergegeben ist. – Bezeichnend für die Weltzugewandtheit der *Aurea Catena Homeri* ist schon ihr Motto: „Wenn ihr nicht verstehet, was irdisch ist: / Wie wollet ihr denn verstehen, was himmlisch ist?" – Vgl. zur naturwissenschaftlichen Säkularisierung der Vorstellung: A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.) 1936. Hierher gehört auch die Naturforschung Goethes und Herders in den achtziger Jahren.

[15] Auch von den meisten Büchern des Paracelsus und Johann Baptist van Helmonts läßt sich dies behaupten, am wenigsten von Basilius Valentinus, dem mittelalterlichen deutschen Mönch, und von George Starckey, den man in engstem Zusammenhang mit Eirenäus Philaletha zu sehen hat. Wie groß das Interesse für Basilius Valentinus noch war, läßt die Folge von Auflagen erkennen, die die Ausgabe von W. S. Lange, 2 Teile, Hamburg 1677, erlebte: ^{2}1694, ^{3}1700, ^{4}1717, ^{5}1740, ^{6}1769. Dabei konkurrierten mit dieser Gesamtausgabe der *Chymischen Schriften* noch die Einzelschriften des Mönchs!

[16] Welling, *Opus Mago-cabbalisticum*, Homburg vor der Höhe 1735, S. 599.

[17] *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 203/204.

[18] Zwischen dem 7. und dem 10. Dezember 1768 erlitt Goethe seinen schwersten Anfall. Vermutlich war ihm aber schon in den Wochen nach der Heimkehr vom Arzt Bettruhe vorgeschrieben worden, vgl. die Reimepistel vom 6. Nov. 1768 an Friederike Oeser. Die Lektüre der okkulten Literatur begann wohl schon mit dem ersten näheren Umgang mit Dr. Metz, zu dessen Therapie ja diese Schriften gehörten, und mit der Klettenberg, also schon vor der Krise und Heilung.

[19] *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 206.
[20] Ebda., 205.
[21] Ebda., 208.
[22] Ebda., 208–215.
[23] Ebda., 217/218.
[24] Ebda., 308 (10. Buch).
[25] Ebda., 238 (9. Buch).
[26] Ebda., 321 (10. Buch).
[27] Artemis-Ausgabe, Bd. 18 (Briefe I), Zürich 1951, S. 140.
[28] *DjG* II, 14.
[29] Über die Person und den Lebensgang Langers vgl. den Aufsatz von Paul Zimmermann in: *Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde* 16. Jg. (1883), S. 1–78. „Für Witz und Humor fehlte ihm jede Empfänglichkeit" (S. 48); „Nüchternen Sinnes, mehr Verstandes- als Gemütsmensch" (S. 49). Interessant auch, daß sich Langer später scharf gegen den Idealismus Fichtes und Schellings ausließ, wobei er von „dialektischen Klopffechtereien und mystischen Hirngespinsten" sprach (S. 56). Religiös war er in seiner Wolfenbütteler Zeit ein – nach Aussagen anderer – „strenger Orthodox", in seinen eigenen Augen ein „simpler, der Brüdergemeinde jedoch gar nicht abgeneigter Laye" (S. 56).
[30] Abbé Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie Hermétique*, 3 Bände, La Haye 1742 (Bd. I „Histoire de la Philosophie Hermétique"; Bd. II „Le Véritable Philalèthe, revû sur les Originaux"; Bd. III „Catalogue raisonné des Ecrivains de cette Science").
[31] Auf Lenglets Werk verweist noch Wieland Ende der achtziger Jahre in seinem Kampf gegen die Berliner Rosenkreuzer und den zur Zeitkrankheit gewordenen Obskurantismus; vgl. seine diesbezüglichen Aufsätze, u. a. „Was ist Wahrheit", „Über den Glauben an Magie und Geistererscheinungen". Die Erwähnung Lenglets findet sich in dem Aufsatz „Nicolas Flamel, Paul Lukas und der Derwisch von Brussa" (1788).
[32] Lenglet du Fresnoy (o. Anm. 30), Bd. 1, S. X.
[33] Ebda., S. V. – Lenglet war übrigens Popularwissenschaftler und Kinderpädagoge. Daß er zum Thema der Hermetik griff, scheint daher fast auf eine Empfänglichkeit des zeitgenössischen Publikums dafür zu deuten.
[34] *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 193.
[35] Die Korrespondenz kam mit diesem Brief nahezu zu Ende. Goethe meldet Langer noch kurz seinen Studienabschluß. Nach Erscheinen des *Götz* gratuliert Langer, und Goethe antwortet mit einem ausführlichen, aber nicht sehr persönlichen Brief, vgl. *DjG* III, 60. Auch noch ein letzter Brief vom Mai 1774 kommt nicht über Kameraderie hinaus, wobei interessant ist, daß Goethe seine Autorschaft an den beiden *Biblischen Fragen* zu verschleiern scheint. Vgl. *DjG* IV, 13–14. Beide hatten sich um diese Zeit wohl schon nichts mehr zu sagen. Zu sehr waren sie sich wesensfremd und geistesverschieden.
[36] *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 319/320 (10. Buch).
[37] Die antike Naturauffassung unterstützt ja mit vielen Gedanken die hermetische Tradition. Dieses antike Erbe hatte auch noch längst nicht seinen Kredit verloren. Vergessen wir nicht, daß zu Anfang des Jahrhunderts in Frankreich eben die „Querelle des anciens et des modernes" mit dem Sieg der „Alten" zu Ende gegangen war! Das war keineswegs nur ein literarisches Faktum: Perrault hatte auch die antike Naturwissenschaft angegriffen. Man war in Kreisen der Religiösen und der Altertumsfreunde daher hie und da geneigt, die antike Naturwissenschaft als eine nützliche Verlegenheitslösung der schlechter gewordenen Zeiten anzusehen. Vor diesem Hintergrund ist Oetingers *Philosophie der Alten, wiederkommend in der Güldenen Zeit* zu sehen. – Auch der Synkretismus von antik-hermetischen Vorstellungen mit den biblischen Überlieferungen, vielleicht die eigentliche *pièce de résistance* der Hermetik im 18. Jahrhundert, war noch sehr lebendig. Der bekannte Schweizer Naturforscher Jo-

hann Jakob Scheuchzer steht noch 1731 in seiner *Physica Sacra* (Augsburg und Ulm) nicht an, die folgende Geschichtsklitterung zum besten zu geben: „Thohu vabhohu war sonder Zweifel der Ursprung jener phönizischen Götter Theut und Bau; wie denn auch die Ägypter den Theut oder Thouth vor den ältesten aller ihrer Götter und Urheber aller Dingen angegeben [...] Vielleicht es mit dem Titan gleiche Bewandnis hat [...] Diesen chaotischen, unausgearbeiteten, in Wasser, Luft, Berge, Thäler, Felder, Meer etc. noch unzertheilten Erden-Klumpen hat man mit Cluvero Geol. Cap. I & p. 61 anzusehen als eine Cometische Dunst-Kugel, welche die älteste Vätter mit unterschiedlichen Namen beleget haben. Wir rechnen billich hieher der Phönizier Mot oder Thahim, des Orphei und der Stoiker Ei, Ovum, des Hesiodi Tartarum, des Hippocratis Orcum, des Democriti Stäublein, Atomos, des Aristophanis Erebum, Abyssum, große finstere Tiefe, des Pythagorae und der Platonier Materi, ὕλην, noch anderer ihr ἰλύν, limum, Schlamm; das bekannte Wort Chaos [...] welches sich nicht undeutlich herschreibet von der Ebreer Thohu oder Bohu; damit verbinden die Cartesianer ihr Extensum oder ausgedehntes Wesen, als die Ur-Materi, den Grundzeug, woraus Himmel und Erde entstanden; die ungeformte Materi, welche man für den Saamen Himmels und der Erden zu halten nach Augustini Gedancken, de Genesi und contr. Manich. Lib. I. c. 7." (S. 5).

38 Die Alchimisten nahmen schon im Mittelalter Ovid für einen der ihren. Vgl. Franco Munari, *Ovid im Mittelalter*, Zürich 1960. Spezieller: Paul Kuntze, „Le Grand Olympe, eine alchimistische Deutung von Ovids Metamorphosen", (Diss.) Halle 1912.

39 Lenglet du Fresnoy (o. Anm. 30), Bd. 1, S. 383/384.

40 Ebda., S. 450.

41 Es sei nur an die *Medikamenten-Expedition* des Halleschen Waisenhauses erinnert, die u. a. auch eine nach Geheim-Rezept verfertigte Gold-Tinktur vertrieb, ein *aurum potabile* also; vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1889, Band 28, Artikel „Richter", S. 452/453. – Ein angesehener Naturwissenschaftler wie Johann Peter Eberhardt in Halle mußte sich gegen einen lutherischen Theologen verwahren, der ihm Atheismus vorwarf, als er gegen den Aberglauben zu Felde zog, und das noch 1776! Vgl. J. P. Eberhardt, *Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben und der Magie*, Halle 1778, S. 33/34.

42 Noch in den achtziger und neunziger Jahren des Jahrhunderts fingierte der Dichter der *Jobsiade*, Carl Arnold Kortum, eine im *Reichs-Anzeiger* inserierende „Hermetische Gesellschaft", um in den Besitz möglicherweise vorhandener alchimistischer Rezepte und Kenntnisse zu gelangen. Persönlich war er der Ansicht, in der Steinkohle den *grauen Mann* der Alchimisten, also die Ausgangssubstanz für den Stein der Weisen gefunden zu haben. Kortum war Arzt! Vgl. C. A. Kortum, *Skizze einer Zeit- und Literargeschichte der Arzneikunst*, Unna 1809, S. 656/657. Über Kortum außerdem: Ernst Schultze, *Das letzte Aufflackern der Alchemie in Deutschland*, Leipzig 1897.

43 Wichtig für unsere Zusammenhänge ist besonders William Whiston (1667–1752), der Nachfolger Newtons auf dem Lehrstuhl in Cambridge. Er wurde von dort 1710 vertrieben, weil er einen radikal antitrinitarischen Standpunkt bezogen hatte. In einem vierbändigen Werk *Primitive Christianity revived* (1711) versuchte er darzulegen, daß das Trinitätsdogma mit allen seinen christologischen Folgerungen erst mit dem Konzil von Nicäa in die Kirchenlehre eingedrungen sei, und zwar von der spätantiken Philosophie her. „Er zeigt, wie die Hauptbegriffe des Symbolons von Nicäa zuerst in der hermetischen Literatur, also im Bereich der nichtchristlichen antiken Religionsphilosophie auftauchen" (vgl. Ernst Benz, *Swedenborg*, S. 502/503). Jede Diskussion über Whistons Thesen mußte das Thema Hermetik also ins Zentrum des Interesses rücken.

44 Es existiert ein kennzeichnendes Porträt Lord Herberts, auf welchem, gewissermaßen als Devise des Abgebildeten, die Begriffe *Magica* und *Sympathia* zu lesen stehen. Es dürfte sich um ein Auftragswerk Lord Herberts handeln. – Vgl. Erna Auerbach,

Nicholas Hilliard, London 1961, Tafel 224 (Edward Herbert, 1st Baron Herbert of Cherbury, von Isaac Oliver). – Für den Hinweis danke ich Herrn Lektor Dr. Thomas Sommer, Freiburg i. Br.

45 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 217/218. – So geläufig scheinen die hermetischen Spekulationen der Sektierer und der Logenbrüder den Zeitgenossen gewesen zu sein, daß Goethe in einem nicht verwendeten Schlußabschnitt zum 8. Buch seiner Selbstbiographie in aller (die bisherige Goethe-Forschung wahrscheinlich verblüffenden) Unbefangenheit schreiben konnte: „Die Elemente dieses wunderlichen Glaubensbekenntnisses sind nicht schwer aufzufinden, und ich wüßte am Zusammenstellen und Verknüpfen derselben kaum etwas Eigenthümliches zu bemerken. Indeßen beschäftigte mich die Bearbeitung solcher gestaltlosen Vorstellungen einige Zeit lang, indem ich sie, durch eine Art mathematischer Symbolik, nach Weise meiner Vorgänger zu versinnlichen strebte und die unorganischen Wesen, mit denen ich mich mehr alchymisch als chymisch beschäftigte, dadurch zu begeistern trachtete, wie denn dergleichen Beschäftigungen gar wohl der Winterjahreszeit und einem kranken Zustande gemäß waren. – Ich enthalte mich hier aller Bemerkungen darüber um so mehr da ich späterhin werde bekennen müssen, wie ich durch mancherley andere ähnliche Vorstellungsarten hindurchgegangen, nur so viel sage ich, daß man dieser Lehre besonders von vorne herein die peinliche Bemühung ansieht, aus dem Vollkommenen das Unvollkommene, aus dem Licht die Finsterniß, aus der Thätigkeit den Widerstand, aus dem Guten das Böse entwickeln zu wollen." *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 396/397 (Lesarten zum 8. Buch). – Hätte sich Goethe aller Bemerkungen *nicht* enthalten, hätte er uns mitgeteilt, durch welche ähnliche Vorstellungsarten er späterhin hindurchging – möglicherweise wäre dann heute zu unserem Untersuchungsthema nicht mehr viel nachzutragen gewesen!

46 Wer glaubte noch wörtlich, was Böhme geschrieben hatte? Einige Sektierer gewiß. Sie nahmen gegen Ende des Jahrhunderts in Württemberg auch noch einmal einen neuen Aufschwung in den *Michelianern*, den Anhängern des Bauern Michael Hahn (nicht zu verwechseln mit dem Theologen und Techniker Philipp Matthäus Hahn), der geistig (wie sein Namensvetter) auf Böhme, Bengel und Oetinger fußte. Für die gebildeten Anhänger der Tradition dagegen gilt, was schon Viatte feststellte: „Le libre examen, cet individualisme banni désormais du protestantisme officiel, s'était réfugié chez les piétistes d'abord, et de là chez les théosophes [...] On n'accepte pas tout Boehme sans réserves [...]" (o. Anm. 136 der Einleitung), Bd. 1, S. 28/29.

47 Vgl. zu dieser Entwicklung das wichtige, heute zu Unrecht vergessene Buch von Max Wieser, *Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert*, Gotha und Stuttgart 1924.

48 Die älteren Darstellungen erklären die okkulten Interessen des kranken Goethe mit Zeitvertreib und dem Reiz des dichterisch Verwendbaren. Neuerdings nimmt man die religiöse Note und die philosophischen Perspektiven etwas ernster, wendet beides aber ins Psychologische. Einige Beispiele in chronologischer Ordnung: R. M. Meyer: „Um den jungen Dichter spinnt sich ein Netz pietistischer Beschaulichkeit; magische Studien dauern bis zu seinem Aufenthalt in Straßburg fort" (Berlin, 3. Aufl. 1905, S. 78), „der in Grübeln und Tändeln verlorene Sohn" (S. 80). – Bielschowsky: „Studien wie Experimente [...] gaben ihm zugleich treue Farben und glückliche Motive für den keimenden Faust" (München, 4. Auflage 1904, S. 95). – Erstaunlich, wie sehr Gundolf, mehr intuitiv als mit Belegen, der Bedeutung der *Chymie* für den kranken Goethe nahekommt. Aber auch hier der Ausweg in die Psychologie, die Unkenntnis der zeitgenössischen Traditionen und der geistesgeschichtlichen Situation (Berlin, 13. Aufl. 1930, S. 85–86). – Noch bei Viëtor die Dichterfunde: „Diese Erfahrungen leiteten hin zu der verschollenen Welt der deutschen Renaissance, der Sphäre des Gottfried von Berlichingen und des Doktor Faust." Immerhin auch: „Die Ahnung ging ihm auf, in der Natur wie in der Menschenseele seien Geheimnisse ver-

borgen, von denen der ‚gelehrte Pöbel' und die offizielle Wissenschaft des aufgeklärten Jahrhunderts nichts wußten" (Bern 1949, S. 14). – Fast grotesk der Fehlschuß von Heinrich Meyers sonst so geistvollem Goethe-Buch: „Die faustische Magie, deren Grundlagen er sich damals erlas, war natürlich für ihn nur ein anderer Stimmungsbereich, im Augenblick ernst genommen, genau wie die Religiosität der kleinen Leute, aber doch nichts, was dauernde Erkenntnis bieten konnte" (*Goethe. Das Leben im Werk*, Hamburg-Bergedorf 1949, S. 80). Im gleichen Atemzug muß Meyer aber einräumen, daß die magischen Anschauungen Goethe bis ins Alter begleiteten!

49 Diese Auffassung vertrat als erster Hans von Schubert, 1925, mit aller Entschiedenheit, wenn er auch einschränkte: „Mit dieser Skizze die große Frage zu erschöpfen, bilde ich mir nicht ein" (vgl. *Goethes rel. Jugendentwicklung*, o. Anm. 6, S. 6). Die Abhängigkeit von Schuberts Standpunkt von den neuentdeckten Langerbriefen wird ausdrücklich betont: „Die Veranlassung zu diesen Studien gab mir der damals ans Licht getretene Fund der neuen Goethebriefe an Langer" (S. 5). – Die Christlichkeit des jungen Goethe vertraten dann besonders stark Herbert Schöffler (*Die Leiden des jungen Werther, ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, Frankfurt a. Main 1938) und Bruno A. Wachsmuth (in „Goethe und die Magie" und öfter). – Wachsmuth zweifelt bereits, ob die Religiosität des Klettenberg-Kreises noch pietistisch genannt werden könne; die Bezeichnung „enthusiastisch" erscheint ihm angemessener („Goethe u. d. Magie", o. Anm. 21 der Einleitung, S. 103). Von „Magie" spricht Wachsmuth übrigens dort, wo Jung-Stilling noch den zeitgenössischen Terminus „hermetische Philosophie" wählt (ebda. Vgl. zu Jung-Stillings Terminologie etwa *Theobald*, in: *Sämmtl. Werke*, Bd. 6 [1841], S. 149–150)! Aber Wachsmuth verkennt doch wohl, daß es sich beim Pietismus um eine Massenbewegung handelte, während die „Magie" stets nur Sache von einzelnen war und blieb. Der Pietismus konnte also nicht in ein „enthusiastisches" Christentum übergehen, so wie dieses nicht erst *nach* dem Pietismus auf den Plan trat. Der Magie waren im Frankfurter Kreis außer Metz und Cordata aber keine weiteren Gläubigen ergeben, sie hätte sonst den jungen Goethe auch kaum interessieren können. Die Verwirrung, die der Ritschlsche Pietismus-Begriff noch immer anrichtet, wird also auch durch den ‚Enthusiasmus' Wachsmuths nicht völlig behoben. Es geht vielmehr darum, daß man das Aufkommen einer neuen Phase der religiösen Popularphilosophie auf hermetischen Grundlagen wahrnimmt. Sie löst das vernünftige, deistische Denken der Religiösen in dem Augenblick ab, in welchem die Vernunft zum Materialismus und Atheismus zu führen droht. Die religiöse Popularphilosophie schichtet sich also über die Frömmigkeitsbewegung des Pietismus, weil sich mit Philosophie immer nur wenige befassen. Der Unterschied etwa zwischen Gellert und Claudius wird nicht an ihrer Stellung zum Pietismus deutlich, sondern an veränderten philosophischen Voraussetzungen. Am Pietismus, also an der breiten Frömmigkeit, änderte sich seit dem Auftreten Zinzendorfs, also seit 1740 etwa, nichts mehr. Der „enthusiastische" junge Goethe dürfte dasselbe pietistische Frömmigkeitsleben wie vor ihm Gellert und nach ihm Novalis erfahren haben. Aber die religiöse populäre Philosophie ist bei den dreien jeweils eine andere, eine veränderte. Und daraus entwickelte Goethe seinen spezifisch eigenen „Enthusiasmus" eher weltlichen Gepräges.

50 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 112.

51 Wachsmuth (o. Anm. 21 der Einleitung), S. 103; auch in seinen späteren Aufsätzen. „Beides gehörte als Erlebnisganzes zusammen wie Vorder- und Rückseite einer geprägten Münze" (ebda.).

52 Wachsmuth leugnet eine Privatreligion Goethes für die ersten Jahre nach seiner ‚Bekehrung'; vgl. „Goethe und die Magie", S. 105/106.

53 Der Terminus *Privatreligion* lag übrigens in der Zeitatmosphäre. Als sein geistiger Vater darf Johann Salomo Semler bezeichnet werden. Vgl. seine *Briefe an einen Freund in der Schweiz*, Leipzig 1786: „Mit allem Ernst habe ich die Kirchentheologie und Kir-

chensprache von der moralischen freien, jedem denkenden Christen gehörigen Religion zu unterscheiden gesucht" (S. III/IV); Semler stellt sich auch wie Goethe auf den Standpunkt, daß zwischen der öffentlichen und der privaten Religion ein Unterschied zu machen sei: „Die gesellschaftlichen Verträge lassen die Freiheit des Gewissens, für alle Privatchristen, ganz ungekränkt" (S. XI). – Was ist aber Semlers „moralische Religion"? Mit Hermetik hat sie nichts zu tun, sosehr sich Semler auch für die Rosenkreuzer interessierte. Sie ist eine christliche Variation der natürlichen Religion des Deismus, also der abgelebten Phase der religiösen Popularphilosophie: „Die geistliche, moralische, dem Inhalt und der Wirkung nach unendliche Religion [...] ist [...] die Absicht Christi" (S. V). – So klar wie knapp umreißt Semler seine Position in der „Vorrede" seiner Selbstbiographie: „Ein jeder denkende Zeitgenosse siehet es selbst mit Augen, daß Theologie, theologische Gelehrsamkeit, jederzeit eine successive veränderliche Wissenschaft gewesen ist, deren Bestimmung ganz allein auf den Lehrstand, auf Lehrgeschiklichkeit sich bezogen hat; daß die Grundsätze der christlichen Religion immerfort, ihrer innerlichen Wirkung nach, eben dieselben sind und bleiben, aber nun die privat Religion ausmachen; welche christliche privat Religion in viel tausend Christen das ist, was sie je seyn kan, ein Zustand, eine Gesinnung der Christen, welche unzälige Stufen hat" (Bd. 1, unpag.).

54 *DjG* II, 103. – Ring lernte den jungen Goethe dann übrigens 1775 auch persönlich kennen, vgl. *DjG* V, 267.

55 *DjG* II, 103: „[...] il avance entre autres que Jésus Christ n'était pas le fondateur de notre religion, mais que quelques autres savants l'avaient faite sous son nom. Que la religion chrétienne n'était autre chose qu'une saine politique etc." – Möglicherweise schloß Goethe sich hier geschichtlichen Überlieferungen der Neuplatoniker an. „Porphyrius sagt (Vita Plotini 16), die Gnostiker seien aus der alten Philosophie hervorgegangen, meint aber, daß sie ihre Gedanken trügerischerweise in ein orientalisch synkretistisches Gewand gekleidet hätten" (vgl. M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion*, München 1950, S. 590).

56 *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 41/42.

57 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 192.

58 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 108.

59 Ebda., 112/113.

60 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 193/194.

61 Ebda.

62 Die religiöse Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts beginnt – nicht nur in Deutschland – mit der göttlichen Vernunft und Liebe, die sich überall manifestiere. Erst nach 1750, nachdem sich diese Begriffe im Mechanismus und Naturalismus religiös entwertet hatten, rückt die Hermetik mit ihren Vorstellungen in den verwaisten Platz nach. Das repräsentative Werk der christlichen Naturauffassung im ersten Stadium dieser religiösen Popularphilosophie ist das *Spectacle de la nature* des Abbé Antoine–Noël La Pluche, 8 Teile, Paris 1737–1750. Es wurde unter dem Titel *Schauplatz der Natur* ins Deutsche übersetzt (Frankfurt – Leipzig – Nürnberg 1749–1772). Der französische Titel geht wahrscheinlich auf Fénelons berühmten *Traité de l'Existence et des Attributs de Dieu* zurück, in welchem die „Première Partie" eine „Demonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme" enthält.

63 Daß man dem Heimgekehrten von seiten der Frommen in erster Linie Demütigung der Vernunft predigte, versteht sich bei diesen im „Horizont der Gnade" lebenden Geistern schon a priori. Man wollte seine „Sinnesänderung", wollte, daß er die „Winke der Gnade" annehme, daß er die „Eigenliebe" bekämpfe, wie der gleich zu zitierende Langer-Brief berichtet. Auch in *Dichtung und Wahrheit* hören wir, daß Cordata Goethe ermahnte, sich mit Gott zu versöhnen, seinen „Dünkel" fahren zu lassen, vgl. *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 201 (8. Buch). – Merkwürdig zu sehen, wie diese Er-

mahnungen dann eine völlig andere Frucht trugen, als von der geistlichen Umgebung beabsichtigt worden war. Im *Pastor-Brief* schreibt Goethe: „Ach, es ist unwidersprechlich, lieber Bruder, daß keine Lehre uns von Vorurteilen reinigt, als die vorher unseren Stolz zu erniedrigen weiß; und welche Lehre ist, die auf Demuth baut, als die aus der Höhe" (*DjG* III, 116). Das bezieht sich schon auf die Weiterentwicklung von Goethes eigenen philosophischen Anschauungen: auf seinen in Abschnitt C dieses Kapitels noch ausführlich zu schildernden geistigen Relativismus, der aus hermetischen Positionen hervorging. Die Hermetik hatte also in der Tat erreicht, was dem Pietismus nicht gelang: Goethes Erkenntnisstolz und seine „Vorurteile" zu „erniedrigen"! Aber nur in dem Sinn einer prinzipiellen Toleranz für alle von der eigenen Meinung abweichenden individuellen Glaubenshaltungen.

64 Artemis–Ausgabe, Bd. 18, S. 108.

65 *DjG* I, 329. – Vgl. auch die Tagebuch-Notiz von Cornelie Goethe: „la philosophie de mon frère est expérimentée au lieu que M[üller] ne doit la sienne qu'à l'étude" (*DjG* I, 439).

66 *W.A.*, I. Abt., Bd. 26, S. 356.

67 Vgl. Funck, *Die schöne Seele*, Leipzig 1911, „Einleitung", S. 21/22. – „In Herrenhut leiten sie alles aus der Erfahrung her", schreibt Cordatas späterer „Seelenführer" Steinhofer am 7. September 1731 an seine Tübinger Freunde (vgl. Ehmann, *Süddeutsche Originalien*, Reutlingen 1870, S. 37); und er fährt fort: „Erkenntnis und Erfahrung, wenn ihr beides mit gleichem Ernst und Flehen vor dem Herrn treibt, so wird der Herr euch zu Gefäßen bereiten." – Soweit die Frommen von Mystik und Alchimie berührt sind, nehmen sie also durchaus die Erfahrung für sich in Anspruch. Schon der unglückliche Karl I. von England rief beim Bekanntwerden mit Jakob Böhmes Schriften aus: „Gott sei Dank, daß es noch Menschen gibt, die von Gott und seinem Wort lebendiges Zeugnis *aus der Erfahrung* zu geben wissen!" (vgl. Grunsky, *J. Böhme*, Stuttgart 1956, S. 10). Und noch die spätrosenkreuzerischen Hermetiker verwahren sich gegen „Fremdlinge in der adeptischen oder experimental [!] Philosophie" (vgl. *Grundsätze der Gesellschaft von Verbreitung der Patriarchalphysik*, Langensalza 1772, S. 69).

68 *DjG* III, 112.

69 Vgl. Oetingers *Selbstbiographie* (ed. Hamberger), Stuttgart 1845, S. 83: in Walddorf bei Ulm habe er sich angetrieben gefühlt, „um der Theologia emblematica willen die Chymie praktisch zu treiben, nachdem ich schon vorher die alchymistischen Autoren von Hermes an bis zu Sendivogius alle gekauft hatte." – S. 85: „Es gibt freylich viele Adepten, die nur die Absicht haben, Gold zu machen, und nicht weiter aufsteigen; ich aber habe in der Chymie die Theologia emblematica zum Grunde." – An anderer Stelle: „Große Dinge sieht man in der Alchymie, ohne diese sind unsere Begriffe sehr schwach" (vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, S. 394).

70 Die „Wunderheilung" mittels hermetischer Arcana war im deutschen 18. Jahrhundert offenbar häufig. Das prominenteste Beispiel mag der Kronprinz von Preußen und nachmalige König Friedrich Wilhelm II. gewesen sein. Wie er durch Bischofswerder und Wöllner für die Rosenkreuzer gewonnen wurde, berichtet René Le Forestier: „Bischofswerder avait su gagner la confiance pendant la campagne de la Succession de Bavière (1778) en le guérissant d'une maladie grave, grâce à un médicament préscrit par l'Ordre [der Gold- und Rosenkreuzer] et dont ‚les vertus surnaturelles' firent merveille" (vgl. *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande*, Paris 1915, S. 407).

71 Vgl. die Aufzeichnungen von Cornelie Goethe, *DjG* I, 439.

72 Über Johann Christian Mellin vgl. neuerdings die allerdings knappen Hinweise von Hanna Fischer-Lamberg in der Neuauflage des Morrisschen *Der junge Goethe*, Berlin 1963 ff., Bd. 1, S. 486. Demnach war Mellin aus Forst in der Lausitz gebürtig, ein Freund Langers, dann bis Herbst 1773 in Frankfurt, wo er sich zuletzt ohne Stellung

„verlappte" (Goethe an Langer am 27. Oktober 1773). Er wurde schließlich Hofmeister beim Grafen Zettwitz in Großenhain (Sachsen), dann scheint sich seine Lebensspur zu verlieren.

73 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 111.

74 Wie die folgenden Zitate des „Bekehrungsbriefs": Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 111 (–113).

75 Artemis-Ausgabe, S. 93.

76 *W.A.*, 1. Abt., Bd. 27, S. 201 und Bd. 28, S. 304/305.

77 Vgl. Antoine-Joseph Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris 1758, S. 417.

78 Vgl. Artikel „Chiliasmus" in der *Real-Enzyklopädie für protest. Theol. und Kirche* (3. Aufl.), 3. Band, Leipzig 1897, S. 805–817, von Semisch und Bratke, in welchem allerdings die Lehren der Chiliasten recht knapp dargestellt werden. – Zum Chiliasmus der Alchimisten vgl. Will-Erich Peuckert, *Die Rosenkreutzer*, Jena 1928, bes. S. 44 über Sperbers Schrift *Von den dreien Seculis*. Dort heißt es: „Darauf beschreibt er das güldene Säkulum. Elias wird die neue Zeit heraufführen. Das neue Jerusalem wird erstehen, und eine neue Religion wird sein [...] der H. Geist wird allen die Augen öffnen, [...] das Land ist voll Erkenntniß des Herrn [...]" – Daß die ganze mystische Bewegung des frühen deutschen 18. Jahrhunderts chiliastisch gestimmt war, belege die Empfehlung zum 4. Band der *Berleburger Bibel* (1732), in der es zuletzt ausdrücklich heißt: „Mit Anwünschung aller guten Zubereitung auff das bevorstehende Seculum des Geistes und alle des Guten so nach den profetischen Verheissungen zu erwarten ist, absonderlich des göttlichen Geistes."

79 Vgl. Zitat aus Valentin Ernst Löschers „Timotheus verinus" (fünf Aufsätze in den „Unschuldigen Nachrichten" von 1711/1712) bei Hans-Martin Rotermund, *Pietismus und Orthodoxie*, Berlin 1959, S. 82.

80 Ebda., S. 82.

81 Ebda., S. 83.

82 Sein sich wandelndes Verhältnis zum Christentum hat Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, zu Beginn des 15. Buches, selber skizziert. Demnach habe er sich zunächst den Herrnhutern anschließen wollen, sei von diesen aber schroff des Pelagianismus geziehen worden, weil er an ein verbesserungsfähiges Gute in der Menschennatur geglaubt und daran immer festgehalten habe. So kam es, daß er sich „nach und nach immer mehr von jenem Bekenntnis entfernte". Dann heißt es aber: „Da mir meine Neigung zu den heiligen Schriften so wie zu dem Stifter und den früheren Bekennern nicht geraubt werden konnte, so bildete ich mir ein Christentum zu meinem Privatgebrauch und suchte dieses durch fleißiges Studium der Geschichte [...] zu begründen und aufzubauen" (*MA* Bd. 16, S. 677). Goethe läßt in diesem Zusammenhang einfließen, daß Menschen von tätiger Natur – wie er selbst – mehr zum Pelagianismus neigen, solche von leidender Natur mehr zum Gegenteil. – Diese Darstellung, das Knittelepos vom *Ewigen Juden* kommentierend, ist stark ergänzungsbedürftig. Denn als Goethe dieses fragmentgebliebene Werk schrieb (gleich nach Abschluß des *Werther*, er las Lavater im Juni 1774 daraus vor), hatte er sich bereits innig mit Spinozas Philosophie angefreundet. Bei aller weiteren Beschäftigung mit Christlichem und Biblischem zog es Goethe daher nun eher zum Kritischen, ja zum Burlesken: im *Ewigen Juden* ebenso wie in der gleichzeitigen Bahrdt-Satire *Prolog zu den neusten Offenbarungen Gottes*. Es blieb von aller Göttlichkeit Jesu allein noch das mit ihm personifizierte Beispiel von Gottes- und Menschenliebe übrig. Und dieses Jesusbild tendiert im *Ewigen Juden* statt zur christlichen Dogmatik eher zur hermetischen Religiosität, nach der die liebende Sehnsucht Jesu zusammen mit dem göttlichen Licht und dem göttlichen Geist zur expansiven Seite der Gottheit hin zu definieren wäre, während Gott der Herr ihre konzentrative Seite darstellt. – „Ich bin kein Christ", so hatte Goethe schon im November 1773 an Lavater geschrieben. Und noch viel schroffer wird er im Mai 1775 an Herder schreiben: „Wenn nur die ganze Lehre

Von Christo nicht so ein Scheisding wäre, das mich als Mensch als eingeschränckтes bedürftiges Ding rasend macht [,] so wär mir auch das Objeckt [= zwei neue Schriften Herders über neutestamentliche Themen] lieb."

83 Vgl. Matth. 14, 25–33. – Auch der Kommentar der mystischen *Berleburger Bibel* (ed. Joh. Heinrich Haug u. a., Berleburg 1726–1742, 8 Foliobände; nach A. Ritschls Urteil „das abschließende Dokument des mystischen Radikalismus und Indifferentismus") sympathisiert hier mit Petrus: „Nichtsdestoweniger stehet uns Petrus auch darin vor Augen als ein Bild einer recht grosmüthigen Seele" (1. Teil NT, S. 151 zu Vers 28 des 14. Kapitels). Der ganze Kommentar ist sehr eindrucksvoll und liegt – wie es natürlich ist – auf der Linie, die auch Goethe verfolgt: „Gäben wir der Furcht und Zweiffel keinen Eingang in uns, so würden wir nimmer versincken" (151). Die bleibende Vorliebe Goethes für diese Episode des NT bezeugt Eckermann, 12. Februar 1831.

84 Die Formel geht zurück auf Psalm 146, 5–6: „Wohl dem, des Hilfe der Gott Jakobs ist, des Hoffnung auf dem Herrn, seinem Gott, stehet, [6.] Der Himmel, Erde, Meer und alles, was drinnen ist, gemacht hat; der Glauben hält ewiglich." Sie taucht ähnlich noch einmal im AT bei Nehemia (9, 6) auf. Dann aber wird sie vom Psalm her gleich an drei Stellen in das Neue Testament übernommen: Apg. 4, 24 und 14, 15 sowie Offb. 14, 7 – und Goethe mag daraus zu Recht geschlossen haben, daß es eine der höchsten Formeln war, unter welchen die ersten Christen Gott anbeteten. – Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang, daß die *Mystische und Profetische Bibel* (Marburg 1712) bei Apg. 3, 26 und 4, 30 das griechische παῖς mit *Kind*, also nicht – wie Luther – mit *Knecht* übersetzt. Man möchte daraus schließen, daß sich nicht nur der junge Goethe Gedanken über die Auffassung Jesu bei den ersten Gläubigen machte. – Die Episode der apostolischen Krankenheilung wird von der *Berleburger Bibel* stark akzentuiert. Sie erläutert zu Apg. 4, 23: „[...] und so nimmt die Kirchen-Historie des N. T. ihren Anfang." – Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die in seiner Dichtung nachwirkende Vorliebe des jungen Goethe für den 104. Psalm („Preis Gottes aus den Werken der Schöpfung"). Vers 4 möchte an „Wandrers Sturmlied" gemahnen: „Der du machest deine Engel zu Winden"; Vers 15 an *Götz von Berlichingen:* „Und daß der Wein erfreue des Menschen Herz"; Vers 21 an „Von deutscher Baukunst": „Die jungen Löwen, die da brüllen nach dem Raub". An die Polarität von Ein- und Ausatmen erinnern die Verse 29 und 30: „du nimmst weg deinen Odem, so vergehen sie [...] Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen [...]" Goethe scheint gerade diesen Psalm auswendig gekannt zu haben.

85 Die mystische *Berleburger Bibel* kommentiert Hesekiel 8, 2–3 nicht geradezu böhmistisch, aber doch allegorisch: „Nach unterwärts war es Feur / womit der Feur-Eifer GOttes in den Gerichten auf Erden abgebildet wird; – Aber nach oben zu war es ein Lichtes-Glantz / In seinem Rath ist beschlossen, daß es sich hernach aufklären / ja bey den Seinigen viel Licht aufgehen werde, bis zu dem vollen Glantz in seinem herrlichen Reich" (Bd. IV des AT, Berleburg 1732, S. 449). – Die ausgereckte Hand und das Ergreifen beim Schopf werden nicht kommentiert. – In der Vorrede zum Buch Hesekiel wird darauf hingewiesen, dieser Prophet „sey des berühmten Pythagorae Praeceptor gewesen" (S. 420)!

86 Vgl. dazu Auguste Viatte, *Les sources occultes du romantisme* (o. Anm. 136 der Einleitung), Bd. 1, S. 29/30: „On n'accepte pas tout Boehme sans réserves [...] Beaucoup se passionnèrent pour sa théologie [...] sur les attributs des personnes divines, le Père céleste étant ‚feu et colère', le Fils lumière et joie."

87 Vgl. das Stichwort Heiland in den Wortkonkordanzen, etwa in der Bremer *Biblischen Hand-Konkordanz*, Frankfurt a. Main 1963, S. 394, wo aus dem AT nicht weniger als 22 Stellen nachgewiesen werden (gegenüber 24 aus dem NT!).

88 Samuel Richter nennt den Stein der Weisen „den äußern Natur-Heyland" (in: *Theo-Philosophia*, S. 254 der Erstausgabe). Und andernorts mahnt er: „Dieser Natur-Hey-

land [...] sollte ohne den ewigen Heyland Christum Jesum nicht erhalten werden" (S. 292).

89 Vgl. Stichwort „Quelle" der *Bremer Bibl. Hand-Konkordanz*, Frankfurt a. M. 1963, S. 680.

90 *DjG* I, 364.

91 Vgl. Wielands *Musarion*, 2. Buch, V. 304/305. Die zitierten Verse sind dem pythagoreischen Schwärmer Theophron in den Mund gelegt. Er feiert mit der „Quelle" das Urschöne.

92 *DjG* II, 4.

93 *DjG* II, 3.

94 *DjG* II, 3.

95 *DjG* II, 8.

96 *DjG* II, 9.

97 *DjG* II, 11.

98 Für die Reformierten bedeutete das Altarsakrament bekanntlich nie etwas anderes als ein Erinnerungsmahl, nach Luk. 22,19: „Das tut zu meinem Gedächtnis". Aber behalten wir gegenwärtig, daß Goethe Lutheraner war.

99 Wie weit war der Abendmahlsbesuch zu dieser Zeit an der Universität Straßburg Pflicht jedes Studenten? Wilhelm Lütgert (*Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Gütersloh 1923 ff., Bd. III, S. 18) macht uns auf eine Bemerkung in Magister Laukhards Selbstbiographie aufmerksam, die in die Jahre um 1777 zielt und der zufolge es an der Universität Straßburg Vorschrift war, „daß der Student sich einen Beichtvater halte und zu gesetzten Zeiten zum Nachtmahl gehe. Wer das nicht tut, wird zum Rektor gefordert, und wenn er dann noch nicht hingeht, wird er exkludiert, d. h. es wird ihm verboten, ferner Kollegia auf der lutherischen Universität zu hören." – Es hat nicht den Anschein, als habe diese Vorschrift nur für Theologen gegolten!

100 *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 302.

101 Daß der Überlassung der geheimen Wunderarznei vom Arzt an seine Patienten „moralische Gründe" entgegenstanden, daß also eine einfache Mitteilung nicht zu erwarten stand, wurde bereits in Abschnitt A aus dem 8. Buch von *Dichtung und Wahrheit* beigebracht.

102 Vgl. *DjG* II, 27; 37; 38. Außerdem die Erwähnung Mosheims II, 47 und Pfaffs II, 46, beide in kirchengeschichtlichen Zusammenhängen, die auf hermetische Nebeninteressen Goethes schließen lassen: „de abraxis" und „de disciplina arcani in prima ecclesia".

103 Vgl. Colbergs *Platonisch-Hermetisches Christentum*, wo diese religiöse Richtung in ziemlich roher Polemik auch als „Myst-Theologie" bezeichnet wird, vgl. (o. Anm. 63 der Einleitung), Bd. 1, S. 77. Colberg macht also gar keinen Unterschied zwischen hermetischem Christentum und der *Theologia Mystica*, so sehr erscheint jedenfalls ihm beides als ein und dasselbe.

104 Vgl. darüber *Dichtung und Wahrheit*, 15. Buch (Beginn), auch den Brief vom 26. August 1770 (*DjG* II, 12). – Goethe begleitete den Rat Moritz im September 1769 sogar zur Synode der Herrnhuter in Marienborn, wo er offenbar zwei Tage verbrachte. Das Fräulein von Klettenberg mochte ihn dazu ermuntert haben: sie hatte einige Jahre zuvor das gleiche unternommen.

105 Vgl. die Bemerkungen Goethes in *Dichtung und Wahrheit*, 15. Buch, z. B. über die Herrnhuter: „Ich beschäftigte mich mit ihrer Geschichte, mit ihrer Lehre, der Herkunft und Ausbildung derselben." Oder: „Ich ging in die Kirchengeschichte zurück, betrachtete die Lehre und die Schicksale des Pelagius näher [...]" Allgemeiner: „Da mir meine Neigung zu den heiligen Schriften sowie zu dem Stifter und den früheren Bekennern nicht geraubt werden konnte, so bildete ich mir ein Christentum zu meinem Privatgebrauch und suchte dieses durch fleißiges Studium der Geschichte [...]

zu begründen und aufzubauen." – Vgl. auch die Ephemeriden-Eintragungen *DjG* II, 46 und 47.

106 *DjG* I, 317–325.

107 „Vom Rhingluff, oder Gotteweis wie es heißt [...]" (*DjG* I, 322); „Gott sey danck, dass wir Friede haben" (ebda.).

108 *DjG* I, 328.

109 Vgl. Colberg, *Platonisch-Hermetisches Christentum* (o. Anm. 63 der Einleitung), Bd. 1, S. 32/33. – Allgemeiner noch bürgte der Name des Origenes dem 18. Jahrhundert für eine einheitliche Betrachtung von Gott und Welt – vgl. dazu die folgenden kennzeichnenden Verse aus Wielands *Die Natur der Dinge* (1. Buch, Akad.-Ausg., Bd. I, 1., S. 30): „So lehrt uns die Vernunft, die Welt mit Gott verbinden, / Und wer wird nicht die Macht der Wahrheit hier empfinden, / Der Wahrheit, welche schon mit Platons Beyfall prangt / Und dich, Origenes, zum sichern Schutz erlangt?"

110 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 128.

111 Über Athanasius Kircher (1601–1690) vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 16, Leipzig 1882: „Was ihn zu den Resten des ägyptischen Altertums hinzog, war sein Glaube an eine geheimnisvolle Weisheit, die in den Hieroglyphen niedergelegt sein sollte [...] Er, der selbst an Astrologie und Kabbala glaubt, sieht die Nichtigkeit der Alchymie ein." – Positiver (und den eben zitierten Artikel zurückweisend) H. Koch in: *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, Spalte 983/984.

112 *DjG* II, 13.

113 Zur Datierung der Ephemeriden-Eintragungen vgl. jetzt die Ergebnisse der scharfsinnigen Untersuchungen von Hanna Fischer-Lamberg „Zur Entstehungsgeschichte der Ephemerides", in: *Beiträge zur Goethe-Forschung*, hrsg. von Ernst Grumach, Berlin 1959, S. 91 ff.

114 Vgl. Ernst Traumann, *Goethe, der Straßburger Student*, 2. Auflage, Leipzig 1923, S. 71. – Traumann gibt den Namen mit Habeisen wieder; vgl. aber *DjG* VI, 573.

114 *DjG* II, 12.

116 Vgl. Lerses Bericht an Böttiger, *DjG* II, 104.

117 *DjG* II, 103.

118 Ebda.

119 Goethe hat später auf den Einfluß Voltaires in seinen Jugendjahren ausdrücklich hingewiesen, weil dieser in *Dichtung und Wahrheit* zu kurz gekommen sei. Vgl. Gespräch mit Eckermann, 3. Januar 1830. Aber diese Wirkung war nicht ohne Gegenstreben; Goethe betont, „was es mich gekostet, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Füße in ein wahreres Verhältnis zur Natur zu stellen". Auch ist die Frontstellung deutlich in die Shakespearetags-Rede eingegangen (vgl. *DjG* II, 139). Wie wenig Goethes religiöse Ansichten mit denen Voltaires gemeinsam hatten, hoffen wir in Abschnitt C dieses Kapitels zeigen zu können.

120 *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 41/42.

121 Wie sehr Goethe mit solchen Gedanken aus dem Geist dieser vom Deismus zum Logen-Hermetismus übergehenden Zeitperiode sprach, erhellt aus einer Parallele, die Auguste Viatte (*Les sources occultes [...]*, o. Anm. 136 der Einleitung, Bd. 1, S. 23) anführt. Auf dem Kongreß der Philalethen, einer mystischen französischen Loge, gibt der in Paris lebende deutsche Graf von Gleichen die folgenden Ansichten kund: „J'aime à croire [...] que les trésors méconnus par des prètres ignorants [...] se sont cachés d'abord dans le sein d'une branche de la religion chrétienne (les gnostiques peut-être), qui aura dû être déclarée hérétique, persécutée et détruite; mais une petite société aura conservé des vérités dont le sort ne doit pas dépendre des hérétiques." – Vgl. dazu übrigens Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4. Aufl. Tübingen 1909, Bd. 1, S. 277–290, über das Selbstverständnis und die Lehren der Gnosis, mit mancher Parallelen zu Goethes Meinung, bes. S. 280, Anm., „[...] die Annahme einer esoterischen Geheimtradition von den Aposteln her [...]"

122 Vgl. dazu die späte Zuneigung Goethes zu den *Hypsistariern*. Darüber Anton Kippenberg in: Zs. *Goethe* 8 (1943), S. 3–19; Wiederabdruck in Kippenbergs *Reden und Schriften*, Wiesbaden 1952. – Außerdem Ernst Grumach, „Goethes Hypsistarierquelle", in: *Goethe* 14/15 (1952/53), S. 340–342.

123 Über ihn vgl. Hempelsche Ausgabe von *Goethes Werken*, Berlin o. J., Bd. 21, S. 260 und 262. – Wincklers Steckenpferd war die Elektrizität, über die Goethe sich noch in Straßburg u. a. aus Wincklers Büchern belehrte. Vgl. *DjG* II, 48.

124 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 53.

125 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 54/55.

126 *DjG* II, 33.

127 Vgl. den Kommentar von Max Morris, *DjG* VI, 146.

128 Vgl. dazu Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957, S. 25; 45; 155/156.

129 Das hat völlig richtig schon Franz Saran erkannt, der darauf hinwies, daß die „Kosmogonie nach Art der Kabbalisten" auch vom Zeitgenossen Brucker in der *Historia critica philosophiae* (Leipzig 1742–1743, Teil II, S. 645) „systema emanativum" genannt werde. Vgl. Saran, *Goethes Mahomet und Prometheus*, (o. Anm. 10 der Einleitung), S. 114.

130 Man vgl. allerdings, wie Goethe in den *Ephemeriden* Paracelsus erwähnt: „Par. sagt Gott habe alle Dinge aus nichts erschaffen, in Labyrintho Med. Cap. 5" – *DjG* II, 26. – Dagegen der Standpunkt eines Dippel; gegen das „ex nihilo nihil fit" werde ganz zu Unrecht die Schrift angerufen: „[...] so sagt doch die Schrift ausdrücklich, daß Gott aus sich, durch sich und zu sich alle Dinge geschaffen, Röm. 11 und Hebr. 11" (in: „Wegweiser zum Licht und Recht in der äußern Natur", vgl. *Eröffneter Weg* [...], Berleburg 1747, Bd. I, S. 934).

131 Diese philosophischen Richtungen werden jedenfalls von Brucker in einen Topf geworfen! Vgl. beispielsweise *Kurtze Fragen* (o. Anm. 56 der Einleitung), 4. Teil, S. 693, wo von Pico della Mirandola gehandelt wird: „Woraus zu ersehen, daß dieser gelehrte Mann durch die Philosophiam Barbaricam hauptsächlich die unter dem Nahmen der Chaldäischen, Persischen, Egyptischen oder Zoroastrischen, Trismegistischen und Orphischen Philosophie prangende Pythagorisch-Platonische Lehre der Alexandrinischen Philosophorum, die für Eclecticos passiren wollen, verstanden habe." Was Pico unter dem Namen der *Philosophia Barbarica* verstand, das dürfte der junge Goethe unter dem Namen *systema emanativum* verstanden haben.

132 *DjG* I, 210.

133 *DjG* I, 203.

134 *DjG* I, 208.

135 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 108.

136 *DjG* I, 340/341.

137 *DjG* I, 323/324.

138 *DjG* I, 328.

139 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 127/128.

140 *DjG* I, 344.

141 *DjG* I, 344.

142 *DjG* I, 343; das Nennen des Namens ist also etwas anderes als Urteilen oder Erkennen! Vgl. dazu auch die Rede *Zum Schäkespears Tag*, über das „ganze grose Empfindungen in den Seelen" weckende griechische Trauerspiel: „Und in was für Seelen! – Griechischen! Ich kann mich nicht erklären was das heisst, aber ich fühls, und berufe mich der Kürze halber auf Homer und Sophokles und Theokrit die habens mich fühlen gelehrt" (*DjG* II, 138).

143 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 139.

144 *DjG* II, 10.

145 *DjG* II, 51.

146 *DjG* II, 11.
147 *DjG* II, 28.
148 *DjG* II, 26.
149 *DjG* II, 34.
150 *DjG* II, 34; vgl. dazu auch Barclay *Icon animorum*, *DjG* II, 38. – Nach den Angaben von M. Franzbachs Huarte-Buch, S. 138 f., hat der junge Goethe sowohl Huarte wie Barclay bloß bei Dubos erwähnt gefunden; daher die französischen Titelangaben. Für den Hinweis danke ich Hans-Jürgen Schings.
151 *DjG* II, 27.
152 *DjG* II, 39.
153 *DjG* II, 40.
154 *DjG* II, 27.
155 *DjG* II, 28/29.
156 *DjG* II, 34.
157 *DjG* II, 39.
158 *DjG* III, 94; die folgenden Zitate ebda., S. 94–97.
159 *DjG* III, 96.
160 *DjG* III, 98–100.
161 *DjG* IV, 263: „Wir giengen auseinander, ohne einander verstanden zu haben. Wie denn auf dieser Welt keiner leicht den andern versteht." Oder *DjG* IV, 225: „Misverstanden zu werden, ist das Schicksal von unser einem."
162 *DjG* V, 367.
163 *DjG* V, 323/324.
164 *DjG* V, 333. Brieflich heißt es einmal 1774: „Mit Critick geb ich mich gar nicht ab", *DjG* IV,27.
165 Ebda.
166 *DjG* V, 334/335.
167 *DjG* II, 38.
168 Ebda.
169 Vgl. *DjG* II, 104.
170 *DjG* III, 65.
171 *DjG* III, 112.
172 *DjG* III, 116.
173 *DjG* III, 117.
174 *DjG* III, 117.
175 *DjG* III, 118.
176 *DjG* III, 119.
177 *DjG* III, 119.
178 *DjG* III, 119.
179 *DjG* III, 120.
180 *DjG* III, 119.
181 *DjG* III, 119.
182 *DjG* III, 116.
183 *DjG* III, 114.
184 *DjG* III, 114.
185 *DjG* III, 114.
186 *DjG* III, 115.
187 *DjG* III, 115.
188 *DjG* III, 115.
189 *DjG* III, 116.
190 *DjG* III, 117.
191 *DjG* III, 120.
192 *DjG* III, 120.

193 *DjG* III, 121.
194 *DjG* III, 111.
195 *DjG* III, 112.
196 *DjG* III, 115.
197 *DjG* III, 123.
198 *DjG* III, 123.
199 Es fehlt immer noch eine größere Studie über Johann Michael von Loën. Das Buch von Siegfried Sieber, *J. M. von Loën, Goethes Großoheim*, Leipzig 1922, ist ganz unzulänglich, besonders was die Geistigkeit und die geistigen Verbindungen des Dargestellten anbelangt. – Vgl. einstweilen die teilweise ausgezeichneten Bemerkungen über von Loën bei Max Wieser, *Der sentimentale Mensch* (o. Anm. 47).
200 *DjG* III, 123.
201 *DjG* III, 124.
202 *DjG* III, 131.
203 *DjG* V, 361.
204 *DjG* V, 366.
205 *DjG* III, 94.
206 *DjG* IV, 15/16.
207 *DjG* IV, 15.
208 Ebda.
209 *DjG* IV, 73 (vermutlich Sommer 1774).
210 *DjG* III, 134.
211 *DjG* III, 97.
212 *DjG* III, 72.
213 *DjG* II, 316.
214 *DjG* II, 108/109.
215 *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 99; vgl. dazu die zweifellos ebenfalls (wie der *Luzifer-Mythos*) als authentisch zu betrachtende Nachricht des Autobiographen über seine jugendliche Auffassung schöpferischer Werke und altüberlieferter Schriften (12. Buch). Die Bibel etwa spreche nicht als Überlieferung, sondern als und mit ihrem „Grund" zu ihm – eine Auffassung, die – wie man begreift – der subjektiven Aneignung freie Hand läßt: „Schon damals hatte sich bei mir eine Grundmeinung festgesetzt, ohne daß ich zu sagen wüßte, ob sie mir eingeflößt, ob sie bei mir angeregt worden, oder ob sie aus eignem Nachdenken entsprungen sei. Es war nämlich die: bei allem was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werks an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche [...] So sei nun Sprache, Dialekt, Eigentümlichkeit, Stil und zuletzt die Schrift als Körper eines jeden geistigen Werks anzusehn: dieser zwar nah genug mit dem Innern verwandt, sei jedoch der Verschlimmerung, dem Verderbnis ausgesetzt: wie denn überhaupt keine Überlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen [...] Das Innere, Eigentliche einer Schrift, die uns besonders zusagt, zu erforschen, sei daher eines jeden Sache, und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unserm eignen Innern verhalte, und inwiefern durch jene Lebenskraft die unsrige erregt und befruchtet werde: alles Äußere hingegen, was auf uns unwirksam oder einem Zweifel unterworfen sei, habe man der Kritik zu überlassen, welche, wenn sie auch im Stande sein sollte, das Ganze zu zerstückeln und zu zersplittern, dennoch niemals dahin gelangen würde, uns den eigentlichen Grund, an dem wir festhalten, zu rauben, ja uns nicht einen Augenblick an der einmal gefaßten Zuversicht irre zu machen [...] Durch diesen

Begriff ward mir denn die Bibel erst recht zugänglich" (*Dichtung und Wahrheit*, *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 100–102). – Goethe als Rezeptionsästhetiker *avant la lettre*! Vgl. dazu auch das im Dritten Kapitel unter B.3 Erwogene. Immerhin wehrte sich der Rezeptionsästhetiker Goethe gegen Nicolais Werther-Travestie auch mit den Worten: „Und wer mich nicht verstehen kann, / Der lerne besser lesen"!

216 Hamann war dem jungen Goethe zweifellos schon durch Cordata empfohlen worden. Denn in ihrem Kreis wurde er nicht nur gelesen, sondern er war dort auch persönlich bekannt. Als der jüngere Moser – der „Philo" in den *Bekenntnissen einer schönen Seele* – seinen für Hamanns literarischen Ruhm epochemachenden Namen „Magus in Norden" ersonnen hatte (im *Treuherzigen Schreiben eines Layen-Bruders im Reich an den Magum in Norden oder doch in Europa*, o. O. 1762), versuchte der so angesprochene Pseudo-Rosenkreuzer seinen Kritiker in Frankfurt kennenzulernen, was ihm aber nicht gelang, weil Karl Friedrich von Moser unglücklicherweise gerade abwesend war. – Wie weit die Hamann-Lektüre des jungen Goethe indessen reichte, ist allerdings unklar. Vgl. die große Bücherbestellung ganz am Ende seines Sturm und Drang, *DjG* V, 309/310.

217 *DjG* III, 109.

218 *DjG* V, 369.

219 *DjG* IV, 132.

220 Daß Sébastien Mercier ein Freund und glühender Verehrer Lavaters war, scheint der Forschung bisher nicht aufgefallen zu sein. Mercier war entsprechend auch ein waschechter Vertreter des neuen hermetischen Geistes der Generation nach 1750. Vgl. Auguste Viatte: „La critique officielle étouffe ou ridiculise les écrits mystiques. Néanmoins, plusieurs littérateurs indépendants s'en éprennent [...] Mercier [...] enthousiaste de Lavater: tous ses livres fleurent la théosophie, mais s'achèvent en un déisme tolérant; on l'entend prêcher l'utilité d'une religion secrète [...]" (o. Anm. 136 der Einleitung; S. 185 von Bd. I). Viatte berichtet überdies, daß Mercier Physiognomik nach Lavaters Prinzipien trieb – das tat auch der mit allen diesen Dingen so viel berühmter gewordene Verfasser des *Mercier-Anhangs* (Bd. I, S. 172). Lavater war übrigens bereits der zweite schweizerische Erneuerer der Physiognomik: der erste war ein Medizinprofessor in Basel; vgl. H. Liebert, *Die Erneuerung der Physiognomik durch Gulielmus Gratarolus (1516–1568)*, Weinfelden 1928. – Neuerdings hat André Monchoux eine Studie über Mercier veröffentlicht (in: *Actes du 4e Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée*, Den Haag-Paris 1966 [ed. François Jost], S. 30–42). „Il a l'esprit hardi, inventif, et touche-à-tout. Il écrit vite, sans ordre, au gré de la disposition du moment, des ouvrages pleins de boutades et de contradiction" – vom Schluß abgesehen: wer sähe sich bei diesem Urteil nicht an den jungen Goethe erinnert? Seine literarhistorische Bedeutung: „S. Mercier a surtout joué un rôle de propagande et d'impulsion. Les influences qu'il a exercées surpassent de beaucoup celles qu'il a subies." Sein Mystizismus wird von Monchoux nur am Rande erwähnt: „Il travailla aussi [...] à répandre en France le culte de Lavater, qu'il comparait à Fénelon."

221 *DjG* V, 344/345.

222 *DjG* V, 367.

223 *DjG* IV, 86.

224 *DjG* IV, 368.

225 *DjG* V, 244.

226 *DjG* V, 469.

227 Vgl. *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 44/45.

228 Vgl. *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 86/87. Dazu den Brief an Ernst Theodor Langer vom 30. November 1769: „J'ai écrit à Oeser, pour lui communiquer mes decouvertes, je tacherai de les mettre en ordre cet hyver" (Artemis Ausgabe, Bd. 18, S. 128).

229 Die Existenz dieses Aufsatzes bezeugt eine Tagebuch-Notiz Lavaters vom 15. Juli 1774, vgl. *DjG* IV, 106.

230 Vgl. *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 218–222.

II. DIE HERMETIK DES DEUTSCHEN 18. JAHRHUNDERTS

1 Was unter diesen Schriften zu verstehen ist, sei hier mit Worten des entsprechenden Artikels *Hermetica* von H. Dörries in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen 1959, Spalte 265, kurz umrissen: „*Hermetica* ist die abkürzende Bezeichnung für eine Gruppe nichtchristlicher, religiöser Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr., die sich als Offenbarungen des Hermes Trismegistos, d. h. des ägyptischen Gottes Toth geben. Die Masse dieser Schriften ist als abgeschlossenes Corpus überliefert (nach der ersten Schrift auch Poimandres genannt); außerhalb davon stehen die Offenbarung an Asklepios (auf lat.) und die der Isis (= Kore Kosmou, erhalten bei Stobaios) sowie zahlreiche kleinere Stücke, meist Zitate bei Stobaios, Lactantius u. a. [...] Die Einkleidung ist ägyptisch, der Inhalt unzweifelhaft vorwiegend griechisch. Die Basis ist eine Umsetzung platonischer Philosophie in religiöse Offenbarung; es werden aber die philosophischen Elemente mit neupythagoreischen, orphischen, aber auch jüdischen Vorstellungen verquickt. Diese Schriften sind durchaus Erbauungsliteratur. Es gibt weder feste Begriffsbestimmungen noch eine Abgrenzung gegen die Lehren anderer, sondern in frommer Betrachtung und in oft symbolisierender Ausdrucksweise wird die Erschaffung der Welt durch den Nous und der Sündenfall der Seele beschrieben, oft predigtartig der Wiederaufstieg verheißen. – Die H. sind aus dem Geist der Gnosis hervorgegangen." – Martin P. Nilsson, in seiner *Gesch. d. griech. Religion*, München 1950, S. 586, nennt die Hermetik den „heidnischen Zweig der Gnosis".

2 A. D. Nock und A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, griechisch-französische Ausgabe, Paris 1945 ff., 4 Bände (Collection Guillaume Budé).

3 A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bände, Paris 1950–1954.

4 Einen Überblick über die Forschungssituation in knappster Form gibt Frances Amelia Yates in ihrem schönen Buch *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964; „Preface" und „Chapter I: Hermes Trismegistus", S. 1–4.

5 Vgl. Yates, S. XI: „The full history of Hermetism has yet to be written." Über die Alchimie liegen die großen Werke von Hermann Kopp (2 Teile, Heidelberg 1886) und von Edmund von Lippmann (2 Bände, 1919–1931) vor. – Über die Kabbala informiert Gershom Scholem mit seinen beiden den Ertrag eines ganzen Forscherlebens einbringenden Büchern: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967 (Studienausgabe des ursprünglich im Rhein-Verlag Zürich herausgekommenen Werks) und *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960. – *Die Rosenkreutzer* heißt das frühe Buch Will-Erich Peuckerts, das reiches Material bekannt macht. Die englische Untersuchung von Arthur Edward Waite, *The real history of the Rosicrucians*, London 1924, in neuer Auflage New York 1961 (unter dem Titel *The Brotherhood of the Rosy Cross*), kann nicht als das letzte Wort auf diesem Gebiet gelten. Es ist klug geschrieben, aber zu sehr Skizze geblieben. Materialreich, aber zu einseitig auf Fludd aufbauend, ist Hargrave Jennings, *Die Rosenkreuzer*, dt. Berlin 1912, 2 Bände. Unentbehrlich ist die Untersuchung von Hans Schick, *Das ältere Rosenkreuzertum*, Berlin 1942, die 1980 einen Nachdruck unter dem Titel „Die geheime Geschichte der Rosenkreuzer" (ed. Alain Godet, Schwarzenburg/Schweiz, Documenta Rosicruciana I) erlebte. Zu den Spätrosenkreuzern liegt das Buch von Arnold Marx *Die Gold- und Rosenkreuzer*, Leipzig 1930, vor. – Das wichtigste Werk zur Nachwirkung der (auch hermetischen) Ma-

gie ist Lynn Thorndikes Meisterwerk *A History of Magic and Experimental Science*, 8 Bände, (London und) New York 1923–1958. – Daß alle diese Geistesbereiche zusammengehören, hat bereits Pierre Gassendi in seinem *Examen Fluddii Philosophiae* um 1650 festgestellt: „Die Magie, Kabbala, Alchemie, die Rosenkreutzbrüderschaft dünken mich einerlei Chimäre zu sein" (nach Peuckert, *Rosenkreutzer*, S. 409). – Die *Histoire des Rose-Croix* von Serge Hutin (Paris 1955) und *La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-maçonnerie* von Paul Arnold (Paris 1970) waren mir leider nicht zugänglich. Eine kurzgefaßte Einführung bietet neuerdings Roland Edighoffers Büchlein *Die Rosenkreuzer*, München: Beck, 1995, dem das ausführlichere Buch *Les Rose-Croix*, Paris 1982, voranging.

6 Vgl. darüber Will-Erich Peuckerts Hauptwerk, *Pansophie*, Stuttgart 1936, S. 2–43.

7 Vgl. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956, S. 412, „Hermétisme".

8 Zum Begriff der *prisca theologia* bei Ficino vgl. das Zitat bei F. A. Yates (o. Anm. 4), S. 14: „Hermes Trismegistus is called the first author of theology: he was succeeded by Orpheus, who came second amongst ancient theologians: Aglaophemus, who had been initiated into the sacred teachings of Orpheus, was succeeded in theology by Pythagoras, whose disciple was Philolaus, the teacher of our Divine Plato. Hence there is one ancient theology (prisca theologia) [...] taking its origin in Mercurius and culminating in the Divine Plato." Wenn der gelehrte Moraltheologe Colberg dieses „Argumentum" von Ficinos Pimander-Übersetzung gekannt haben sollte, so erklärte sich der Titel seines *Platonisch-Hermetischen Christentums* sehr einfach! – Über die Blütezeit am Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert (auch der Hugenotte Du Plessis Mornay in Frankreich, Sir Philip Sidney in England und Francesco Patrizi in Italien standen damals im hermetischen Lager) vgl. die Arbeit von J. Dagens: „Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Etaples [= Faber Stapulensis] à Bossuet", in: *Revue de littérature comparée*, Janvier–Mars 1961.

9 In „Exercitationes ad Appendicem Annalium Baronii" 18, p. 57 (in: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*, Frankfurt 1615). – Vgl. dazu auch Yates (o. Anm. 4), S. 170 und 399. – Isaac Casaubon wurde 1559 in Genua als Sohn protestantischer Eltern geboren, war ein Freund Scaligers, kam 1610 nach England, wo er sich in einer bestellten Kritik, die den zwölfbändigen *Annales Ecclesiastici* des Katholiken Baronius galt, gegen dessen Hinweis auf die angeblich uralte Hermetik wandte. Er untersuchte mit philologischen und historischen Mitteln die Textgestalt des *Corpus Hermeticum* und kam so zu seiner ins Nachchristliche zielenden, im ganzen zutreffenden Datierung. Sein Hauptargument war, daß bei keinem vorchristlichen antiken Autor jemals Hermes Trismegistos oder die hermetischen Schriften erwähnt werden. Casaubon starb 1614 und liegt in der *Westminster Abbey* begraben. – Der Gedanke wäre zu erwägen, wie weit gerade die Datierung Casaubons die Hermetik zur eklektischen Geheimtradition zurückverwandelte und damit die Rosenkreuzer-Idee inspiriert hat. Denn nur so ließ sich dem Hauptargument Casaubons die zerschmetternde Wirkung nehmen: Geheimes konnte eben nicht zitiert werden!

10 Vgl. darüber – neben Lynn Thorndike – die Bücher von Will-Erich Peuckert, *Rosenkreutzer* und *Pansophie*, passim. „Sie haben die Arzneikunst", gehört schon 1619 zu den Merkmalen der „echten" Rosenkreuzer (vgl. Peuckert, *Rosenkreutzer*, S. 137).

11 So noch bei Robert Fludd in England und bei Josephus Stellatus alias Hirsch, einem Freund Johann Arnds, in Deutschland. Auch Abraham von Franckenberg scheint von Casaubon nichts gehört und nichts gelesen zu haben, da er immer noch auf Zoroaster, Hermes und Pythagoras zurückgeht. Oder glaubt der jetzt überall florierende rosenkreuzerische Eklektizismus die *Urweisheit* historisch-kritisch wiederherstellen zu können? Franckenbergs Freund Ehlichmann schreibt einen *Pythagoras redivivus*, noch 1638 – „darinnen er", so berichtet Franckenberg brieflich, „aus der Aegyptiorum, Indorum, Arabum, Chaldaeorum, Persarum, Graecorum et Hebraeorum

Antiquitäten und Monumenten die reliquias sapientiae illius veteris [...] zu kolligieren [...] bemüht" (vgl. Peuckert, *Rosenkreutzer*, Jena 1928, S. 318 und 327).

12 Dafür stehen die vielen Titel ein, die sich immer noch mit „hermetischer" Weisheit brüsten – z. B. Nollius, *Systema medicinae hermeticae*, 1613; Friedrich Mennius, *Consensus Hermetico-Mosaicus*, 1644; *La Philosophie Naturelle rétablie en sa pureté, avec le Traité de l'Ouvrage secret* [...] *d'Hermès, par le Président d'Espagnet*, 1651; Hannemann, *Ovum Hermetico-Trismegistum*, 1694; *Hermetis Trismegisti Erckantnuss der Natur*, 1706; usw.

13 Zedlers *Großes Universal-Lexikon Aller Wissenschafften und Künste*, Leipzig-Halle 1730 ff., 45 (zuletzt 68) Bände. Vgl. darin den Art. „Scheidekunst".

14 Vgl. Zedler, Bd. 12, Spalte 1736.

15 Ebda., Spalte 1737.

16 Ebda.

17 Ebda.

18 Frankfurt-Leipzig 1690 (Teil I, 438 Seiten) und 1691 (Teil II, 772 Seiten).

19 Gottfried Arnold, *Theologia Mystica*, Frankfurt 1702; dt. Frankfurt 1703: *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelehrtheit wie auch der alten und neuen Mysticorum.*

20 Den Begriff „Spiritualismus" für alle schwarmgeisterisch-enthusiastischen Gegenbewegungen gegen die Orthodoxie übernehme ich von Heinrich Bornkamm, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*, Gießen 1926.

21 Colberg (o. Anm. 18), Bd. I, S. 3/4.

22 Colberg, S. 4.

23 Ebda., S. 5–8.

24 Ebda., S. 8. – Es ist bekannt, daß die platonische Philosophie seit den Tagen Marsilio Ficinos und Pico della Mirandolas mit ihren neuplatonischen „Übermalungen" (Leibniz) verwechselt wurde. Wenn sich daher am Ende eines so hermetisch beeinflußten Zeitalters wie des deutschen 18. Jahrhunderts eine intensive Beschäftigung mit dem „wiederentdeckten" Platon konstatieren läßt, so kann es sich bei dieser Wiederentdeckung doch nur um ein Bemühen handeln, die platonische Vernunft hinter der hermetischen Mystik hervorzuziehen. Dieses Bestreben liefe dann in der Tat der Entwicklung parallel, von der Theosophie zu einer vernünftigen *philosophia perennis* zu gelangen. Diese Parallele historisch zu untersuchen würde daher auch bestimmt nicht ohne Resultat bleiben. Verwunderlicherweise hat diese Zusammenhänge Max Wundt in seinem Aufsatz „Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert" (*Blätter f. deutsche Philos.*, 1941/42, S. 149–158) nicht gesehen. Vielmehr meint er „die Entdeckung im Zusammenwirken von Philosophen und Philologen" sich vollziehen zu sehen. Rätselhaft bleibt dann nur, auf welches mysteriöse *Signal* hin sich diese Philosophen und Philologen plötzlich an die Arbeit begeben hätten. Und sie machten sich gleich an einem Dutzend Stellen an die Arbeit.

25 Colberg (o. Anm. 18), S. 88/89.

26 Ebda., S. 89/90.

27 Ebda., S. 91.

28 Vgl. Peuckert, *Rosenkreutzer* (o. Anm. 78 von Kap.I), S. 165.

29 Vgl. Zedlers *Großes Universal-Lexikon* [...] (o. Anm. 13), Stichwort „Alchymie", Bd. 1, Spalte 1066.

30 Hermann Conring, *De hermetica Aegyptiorum vetere et Paracelsicorum nova medicina*, 2 Bände, Helmstedt 1669. – So ist der Titel bei Jakob Brucker verlängert und zugleich bequem abgekürzt zu finden. Denn in Wirklichkeit heißt das Werk von 1669 *De Hermetica Medicina Libri Duo. Editio Secunda*, was allerdings in einem barock weitschweifigen Untertitel auf Bruckers Angaben hinaus ergänzt wird.

31 Die *Tabula Smaragdina* taucht relativ spät auf – sie wird zum erstenmal erst 1541 gedruckt. Trotzdem ist ihr hermetischer Charakter unverkennbar, wenn man sie mit

dem Ποιμάνδρης vergleicht. – Ihren Inhalt findet man auf deutsch und lateinisch am bequemsten bei Peuckert, *Pansophie*, 1936, S. 102/103.

[32] Über Werk und Autor vgl. die o. Anm. 5 angegebenen Werke zur Alchimie. Vgl. daneben Serge Hutin, *Les disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris 1960, S. 77.

[33] Vgl. Sincerus Renatus, *Theo-Philosophia*, Breslau 1711, S. 327.

[34] Es wurde von Lenglet du Fresnoy ins Französische übersetzt und als Teil II seiner *Histoire de la Philosophie Hermétique* (o. Anm. 30 von Kap. I) veröffentlicht.

[35] Vgl. einen Brief Oetingers an den Grafen Castell von 1750: „Ich bewundere Hermes, Geber, Lullius, Sendivog etc. [...] Philaletha aber gibt den Schlüssel zu allen" (zitiert nach Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, S. 583/584).

[36] Vgl. dazu die berechtigte Bemerkung Gershom Scholems: „[...] die Religion Jacob Böhmes, deren Affinität zur Welt der Kabbala nicht mit Unrecht schon seinen ältesten Gegnern aufgefallen ist und die in Vergessenheit zu bringen der neueren Böhme-Literatur groteskerweise gelungen ist" (in: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 133). Die Romantik war sich des Zusammenhangs noch bewußt – vgl. Joseph Ennemoser, *Geschichte der Magie*, Leipzig 1844, S. 72.

[37] Vgl. dazu jetzt die gediegene Studie von Serge Hutin, *Les disciples anglais de Jacob Boehme au 17e et 18e siècles*, Paris 1960, besonders Kapitel 4 (‚Behmenists' et Philadelphes).

[38] Vgl. Heinrich Jung-Stilling, *Theobald oder die Schwärmer* (o. Anm. 47 der Einleitung), besonders Kapitel I – eine der wichtigsten Quellen zur religiösen Seite der deutschen Geistesgeschichte im 18. Jahrhundert. Leider beginnt schon bei Stilling, am Ende des 18. Jahrhunderts, die schon oben (in Anm. 65 der Einleitung) besprochene Verdekkung der geistesgeschichtlichen Grenzziehungen zwischen Pietismus und Separatismus unter dem allumfangenden Mantel des „christlichen Lebens" – Beginn der Erweckungsbewegung! Noch weniger als bei Jung-Stillings geistigen Enkeln, bei Goebel und Ehmann, wird hier entsprechend auf Exaktheit der Begriffe geschaut. Einmal spricht der Erzähler von „reinem und schwärmerischem Pietismus" (S. 39), läßt also noch Unterschiede gelten, ein andermal ist dagegen die ganze Religiosität des frühen 18. Jahrhunderts kurzweg „Schwärmerei" tituliert, wobei allenfalls noch zwischen „guter und böser Schwärmerei" differenziert wird (S. 22).

[39] Vgl. Max Wieser, *Peter Poiret, der Vater der romanischen Mystik in Deutschland*, München 1932. Darin auch breite Auszüge aus Schriften Poirets.

[40] Entsprechend schreibt Colberg einmal von Böhme: „Hiemit gibt er ja gnug zu verstehen, daß er seine ungebräuchliche Terminos und Redensarten aus den klugen Heiden, der gleichen Plato, Pythagoras, Trismegistus, und die Platonici von ihm geachtet werden, und den Juden, nemlich den Cabalisten zusammen gesuchet und also diese Autores, oder doch einige davon, nebst den heutigen Alchymisten und Rosencreutzern müsse gelesen und daraus das Fundament seines Mischmaschs gesogen haben" (o. Anm. 18, Bd. I, S. 315).

[41] Über ihn informiert C. G. Jöchers *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Teil III (M–R), 1751, Spalte 2088: „Richter, Samuel, ein Fanaticus zu Anfange des 18 Seculi, aus dem Dorffe Reichau in dem Schlesischen Hertzogthume Brieg, versteckte sich mehrentheils unter dem Nahmen Sinceri Renati, hatte sich die verkehrten Meinungen Jacob Böhmens und Paracelsi gantz einnehmen lassen und suchte, nachdem er sich zu Halle der Gottesgelahrtheit gewidmet, solche allenthalben auf den Predigtstuhl zu bringen. Man hat von ihm Theophilosophiam theoretico-practicam, so zu Breßlau 1711 in 8 gedruckt worden; goldene Quelle der Natur und Kunst, darinne er unter dem Deckmantel der sogenannten Alchymie, der Manichäer Gotteslästerungen nebst Böhmens Thorheiten vorträgt." – Als Zusatz bringt der 6. Ergänzungs-Band (von 1819) noch in Spalte 2093 die Nachricht: „[...] Er lebte eine Zeitlang in Schlesien als Informator in adlichen Häusern im Fürstenthum Brieg und practicirte dabei als Arzt. Ei-

nige medicinische und chemische Kenntnisse hatte er in der Jugend bei einem dortigen Landprediger sich erworben. Siehe Unschuldige Nachrichten 1711, p. 869."

42 Vgl. *Briefe an einen Freund in der Schweiz*, Leipzig 1786, S. 37: „[...] des Sincerus Renatus Theosophia [!] theoretico practica, die schon 1711 zu Breslau in 8° gedruckt und noch immer von vielen gelesen worden." – Vgl. auch Jung-Stillings *Theobald* (o. Anm. 47 der Einleitung), S. 152; dort fallen dem schwärmerischen Theobald die rosenkreuzerischen Gründerschriften in die Hand: „Die Schriften des Sincerus Renatus hatten ihn schon vorbereitet." – Nachdrücklich betont auch Max Wieser, *Der sentimentale Mensch [...]* (o. Anm. 47 von Kap. I), S. 79, die Fortwirkung von Richters *Theo-Philosophia*.

43 Sincerus Renatus polemisiert gegen die „Fakultäten" (etwa in der Gesamtausgabe S. 219 und passim: *Sinceri Renati sämtliche Philosophisch- und Chymische Schrifften*, Leipzig und Breslau 1741). Andrerseits distanziert er sich von den alten Hermetikern: „Wir legen hier einen weit tieffern Grund dar, als die alten und neuen Philosophi adepti gethan" (S. 249), Diese Mittelposition erklärt sich durch seine starke Abhängigkeit von Jakob Böhme: „Es ist keine Philosophie zulänglich von allen, so jemahls auch wohl von Adeptis eröffnet worden, als diese Göttliche Philosophie, so wir darlegen. Wollt ihr diese Philosophie umständlicher in Buchstaben [!] sehen und fassen, so leset des hochberühmten Mannes Jacob Böhmens, seine Schriften" (S. 278). Der *Buchstabe* steht hier selbstverständlich in Entgegensetzung zum *Geist* („Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig" – 2. Kor. 3, 6). Richter nimmt also für sich in Anspruch, ebenso vom Geist inspiriert zu sein wie Böhme selbst, jedoch einen anderen Buchstaben zu geben. Insofern reiht er auch Böhme in die Tradition der geheimen *Theologia Mystica* der Geistgetriebenen ein – wie sich selbst! Er unterscheidet auch ausdrücklich zwischen dem „Perlein im Worte" und der „Schaale", zwischen „Grund" und „Ausgesprochenem", zwischen „innerer Figur" und der für den Unerleuchteten „stummen" äußeren Schrift (S. 287–290). Gleichwohl steht Jakob Böhme auch für Sincerus Renatus als der Stern der höchsten Höhe da: „Es sind diese Schriften ihrer Würde wegen mit keinem Golde, ja mit der gantzen Welt nicht zu bezahlen." Böhme sei „nach der heiligen Schrift das erste Buch" (S. 302). – Neben Böhme kennt Sincerus Renatus aber auch alle Hauptschriftsteller der paracelsistischen Tradition (vgl. unten, Text zu Anm. 52). An die dritte Stelle rückt dann konkurrenzlos die Hermetik. Ausdrücklich verweist Richter auf die Dinge, „davon Hermes seine 28 Bücher geschrieben" (*Theo-Philosophia Theoretico-Practica* Breslau 1711, S. 308). Es geht ihm als Arzt und „Natur-Magus" (*ThPh* 334) um die „wahre allerälteste Praxis des Hermetis" (Gesamtausgabe, S. 132). Obwohl Hermes Heide ist!

44 Sincerus Renatus, *Die wahrhaffte und vollkommene Bereitung des Philosophischen Steins der Brüderschafft des Gölden- und Rosen-Creutzes*, Breslau 1710. In der Gesamtausgabe von 1741 auf S. 1–128.

45 „Vorrede" (unpaginiert).

46 Ebda.

47 *Theo-Philosophia Theoretico-practica*; Text nach der Gesamtausgabe von 1741, S. 132. – Leider war ich genötigt, die *Theo-Philosophia* aus zwei verschiedenen Ausgaben zu exzerpieren – teils aus der Erstausgabe, Breslau 1711, teils aus *Sinceri Renati sämtliche Philosophisch- und Chymische Schrifften*, Leipzig–Breslau 1741, darin S. 129–492. Im folgenden wird die Erstausgabe als *Theo-Philosophia* (abgekürzt *TPh*), die Ausgabe der Schriften mit *Gesamtausgabe* (abgekürzt *GA*) bezeichnet werden.

48 *Gesamtausgabe*, S. 136.

49 *GA* 204.

50 *GA* 251.

51 *GA* 289; vgl. auch *TPh* 284.

52 *TPh* 278.

53 *GA* 334.

[54] *GA* 278 (vgl. auch 302).
[55] *GA* 279.
[56] *GA* 279/280.
[57] *GA* 134.
[58] *GA* 222.
[59] Vgl. dazu die wörtliche Parallele in den *Ephemerides* des jungen Goethe, *DjG* II, 33.
[60] *GA* 286.
[61] Vgl. oben Anm. 47 und Anm. 42.
[62] Die Breitenwirkung Jakob Böhmes im deutschen 18. Jahrhundert harrt noch der Erforschung. Sie ist zweifellos nicht ohne Schwierigkeiten zu erfassen. Jung-Stilling bezeugt: „Böhms Wirkungen sind schon immer in's geheim und unter dem gemeinen Volk sehr mächtig" (vgl. *Theobald* , o. Anm. 47 der Einleitung, S. 10). Aber wieviel verstand der gemeine Mann von Böhmes tiefsinniger und dunkelsprechender Philosophie? An anderer Stelle von Jung-Stillings *Theobald* erhalten wir einen Maßstab dafür. Dort ist von der Begeisterung des Naturheilkundigen Rosenbach für Paracelsus und Böhme die Rede: „Er suchte und fand Leute, die nicht nur Liebhaber jener Schriften waren, sondern welche auch vorgaben, sie aus dem Grunde zu verstehen; er gesellte sich zu ihnen und verschlang ihre noch dunklere mündliche Commentare über den tief versteckten mystischen Text" (a. a. O., S. 138). Böhme war dem breiteren Publikum also durchaus kommentierungsbedürftig. Und eben diesem Bedürfnis kam Sincerus Renatus weit entgegen.
[63] *GA* 155.
[64] *GA* 151/152.
[65] *GA* 147.
[66] *GA* 154.
[67] *GA*, „Einleitung", S. 130.
[68] *GA* 167.
[69] *GA* 167.
[70] *GA* 167.
[71] *GA* 169.
[72] *GA* 175.
[73] *GA* 175–177.
[74] *GA* 168; 170.
[75] *GA* 169.
[76] *GA* 172.
[77] *GA* 180.
[78] *GA* 185.
[79] *GA* 185.
[80] *GA* 180.
[81] *GA* 190.
[82] *GA* 191.
[83] *GA* 191.
[84] *GA* 191.
[85] *GA* 197.
[86] *GA* 194.
[87] *GA* 194.
[88] *GA* 197.
[89] *GA* 229.
[90] *GA* 234.
[91] *GA* 234.
[92] *GA* 234.
[93] *GA* 231.
[94] *GA* 235.

[95] *GA* 236.
[96] *GA* 236.
[97] *GA* 214.
[98] *GA* 252.
[99] *GA* 265.
[100] *GA* 266.
[101] *GA* 267.
[102] Auch in der theosophischen Hermetik bezeichnet die *Konzentration* also schon das selbstische, vom göttlichen Ganzen abgewandte Prinzip. Und hier ist es schlechthin böse, weil es noch nicht vom göttlichen Gegenpuls der Expansion, wie dann bekanntlich beim jungen Goethe, balanciert wird.
[103] *GA* 267.
[104] *GA* 268.
[105] *GA* 268.
[106] *GA* 268.
[107] *GA* 297.
[108] *GA* 268.
[109] *GA* 252.
[110] *GA* 252.
[111] *GA* 270.
[112] *GA* 297.
[113] *GA* 297.
[114] *GA* 298.
[115] *GA* 303.
[116] *GA* 203.
[117] *GA* 216.
[118] *GA* 199.
[119] *GA* 200.
[120] *GA* 314.
[121] *GA* 304.
[122] *GA* 245.
[123] *GA* 337.
[124] *GA* 337.
[125] *GA* 337. Vgl. auch *GA* 300: „Der Mensch ist ein Gleichniß GOttes, und hat die Bildungs-Krafft und das Verbum Fiat in sich, aber nach dem Fall ist er hierinnen GOtt ungleich worden."
[126] *GA* 338.
[127] *GA* 338.
[128] *GA* 340.
[129] *GA* 347.
[130] *GA* 347.
[131] *GA* 347.
[132] *GA* 347.
[133] *GA* 348.
[134] *GA* 350.
[135] *GA* 350/351.
[136] *GA* 351.
[137] *GA* 350.
[138] *GA* 356.
[139] *GA* 356.
[140] *GA* 227/228.
[141] *GA* 358.
[142] *GA* 201.

143 *GA* 333.
144 *GA* 332.
145 *GA* 333/334.
146 *GA* 334.
147 Hier ist vielleicht der geeignete Ort, auf den Inhalt von Richters *Theo-Philosophia* übersichtsweise einzugehen. Sie besteht aus einer allgemeinen „Einleitung" und dann aus den folgenden Kapiteln:
Kap. I „Vom ersten ewigen unergründlichen Centro"
Kap. II „Wie sich die ewige Einheit aus ihrem unergründlichen Centro, in ihr, sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit ausgebähre"
Kap. III „Da sich der ewige Wille in einen Grund fasset, aus welchem er die ewige Natur mit zwei Principiis eröffnet"
Kap. IV „Wie der ewige Wille in der Ausgebährung des Worts sich in Gestalten der Natur einführet"
Kap. V „Wie sich in diesem Schracke oder Anzündung des Feuers 2 Reiche scheiden"
Kap. VI „Die 2 Centra der Ewigkeit. – Im andern Anfange, da GOtt in Natur und Creatur in der Ewigkeit betrachtet wird"
Kap. VII „Das andere Centrum. Der Englischen Licht-Welt"
Kap. VIII „Wie die Engel sind erschaffen worden, wie Lucifer mit seinen Engeln gefallen und von GOtt ins erste Principium oder Centrum des finstern Abgrundes ist verstoßen worden"
Kap. IX „Vom dritten Centro, welches ist diese sichtbare Welt, das 3te Principium"
Kap. X „Wie die Schöpffung dieser Welt, als des dritten Principii sey zugegangen"
Kap. XI „Das Centrum Centrorum, welches ist Der Mensch"
Kap. XII „Worinnen der Ursprung der menschlichen Kranckheiten bestehe, und wie sie in dem menschlichen Cörper generiret werden: Zugleich, wie so wohl universaliter als auch particulariter selbige von einem Artzte können gehoben werden"
Kap. XIII „Vom Wachsen und Treiben aller Dinge"
Kap. XIV „Welcher Gestalt ein jeder Cörper, so wohl aus dem Regno Minerali, Animali und Vegetabili, zu anatomiren, und von seinem Fluch zu scheiden, also, daß derselbe in einer reinen und unzerstörlichen Lichts- und Feuers-Gestalt erscheine"
Kap. XV „Klare und deutliche Entdeckung des Operis Maximi"
Kap. XVI „Begreifft in sich unterschiedene Experimenta Alchymiae".
148 *TPh* 256.
149 *TPh* 256.
150 *TPh* 257.
151 *TPh* 257.
152 *TPh* 257.
153 Ein wörtliches Zitat aus der *Tabula Smaragdina*.
154 *TPh* 257/258.
155 *TPh* 258/259.
156 Als Begriffspaar verweist der ‚Sulphur der Erde' und die ‚Samenkraft des Lichts' zurück auf den damit verwandt klingenden Jakobssegen (1. Mos. 27, 28) mit seiner ‚Fettigkeit der Erde' und seinem ‚Tau des Himmels'. Und dann auch vorwärts auf Goethes „Wandrers Sturmlied" mit seinem ‚Mark der Erde' und ‚Herz des Wassers'.
157 *TPh* 263.
158 Ebda.
159 Ebda.
160 *TPh* 283.
161 *TPh* 281.

162 *TPh* 231: „Es ist dieses ∇ das Vehikulum, welches uns den Geist des Lebens, bestehende in einem reinen Feuer und Licht, überbringet"; auch *TPh* 281.
163 *TPh* 283.
164 *TPh* 281.
165 *TPh* 283.
166 *TPh* 283.
167 *TPh* 282.
168 *TPh* 282.
169 *TPh* 282.
170 *TPh* 282.
171 *TPh* 282.
172 *TPh* 283.
173 Ebda.
174 Ebda.
175 Ebda.
176 *TPh* 234.
177 *TPh* 235.
178 *TPh* 232.
179 *TPh* 232.
180 *TPh* 233.
181 *TPh* 233: Wir können es uns nicht versagen, zu dieser Stelle auf die köstlich drastische Entsprechung bei Johann Conrad Dippel aufmerksam zu machen: Wer den *Archäus* hindern wolle, den „Leib in der Ordnung zu erhalten und in demselben die Ideas seminales zu erwecken und fortzupflanzen", so schreibt Dippel, „der kommt ihm gar ungelegen, und darum setzt er sich auf die Hinter-Füße, und verbricht endlich in diesem Grimm, Furcht, Haß, Eckel und Confusion seinen eigenen Haußrath, als wie eine böse Köchin ihre Schüssel und Töpffe; wo er nicht gar darvon laufft, und alles liegen und stehen lässet; welches wir sterben nennen" (in: „Wegweiser zum Licht und Recht in der äußern Natur", in der Ausgabe der postumen Sammlung *Eröffneter Weg zum Frieden mit GOTT und allen Creaturen*, Berleburg 1747, 3 Bde., Bd. 1, S. 955.)
182 *TPh* 233.
183 *TPh* 234/235.
184 *TPh* 236.
185 *TPh* 243.
186 *TPh* 251/252.
187 *TPh* 252.
188 *TPh* 309–330.
189 Hermetisches Zeichen für Salz *(Sal)*.
190 Hermetisches Zeichen für Samen.
191 Hermetisch-alchimistisches Zeichen für Kupfer (Venus); bei Welling, *Opus*, S. 501, steht an der entsprechenden Stelle Quecksilber (Merkur)!
192 Hermetisches Zeichen für Salz *(Sal)*.
193 Hermetisch-alchimistisches Zeichen für Quecksilber (Merkur).
194 TPh 325.
195 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 206–208.
196 Ebda.
197 *TPh* 312.
198 *TPh* 313.
199 *TPh* 313/314.
200 *TPh* 322.
201 *TPh* 322.
202 *TPh* 327.

203 *GA* 153.
204 *GA* 153/154.
205 *GA* 154.
206 *GA* 163.
207 *GA* 153.
208 *GA* 297.
209 *GA* 326.
210 *GA:* Einleitung; 169; 175; 177; 183; 188; 235; 325; 327; *TPh:* 230; 231; 234; 257; 258; 291.
211 *GA:* 235; 236; 245; 325; 326; 337.
212 *GA:* Einleitung; 149; 151; 154; 168; 171; 174; 190.
213 *GA:* 166; 175; 177; 180; 198.
214 *GA:* 168; 170; 216; 156; *TPh* 263; 300.
215 *GA:* 177; 219; 220; 136.
216 *GA:* Einleitung; 167; 171; 326; 327.
217 *GA:* 325; 337; *TPh* 258.
218 *GA* 200.
219 *GA* 200.
220 *GA* 180; 190; 191; *TPh* 257.
221 *GA* 190.
222 *TPh* 231.
223 *GA:* 175; 177; 234; 256; 267; *TPh* 259.
224 *GA* 184.
225 *GA:* 177; 180; 216; 334; *TPh* 263.
226 *GA:* 165; 175; 201; 231.
227 *GA:* 197; 334; (*TPh* 300).
228 *GA* 348.
229 *GA:* Einleitung; 154; 236; 329; 156; 165; 167.
230 *GA:* 157; 235; *TPh* 283.
231 *GA:* 194; 195; 214; 235; 236; 300; 328.
232 *GA* 171.
233 *GA* 205.
234 *GA* 205.
235 *GA* 231.
236 *GA* 258.
237 *GA* 258/59.
238 *GA*, „Vorrede" (unpag.).
239 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 217/218.
240 Die Erstausgabe der *Theo-Philosophia*, wir wissen es bereits, fällt in das Jahr 1711. Goethe verfaßte das 8. Buch von *Dichtung und Wahrheit* 1813. Das ergibt eine Differenz von über hundert Jahren. Zwischen die Erstausgabe von Richters Buch und Goethes „Bekehrung" im Jahre 1768 fallen immerhin siebenundfünfzig Jahre.
241 Vgl. oben Anm. 41.
242 Die Lehren Johann Michael Hahns (über den die theologischen Nachschlagewerke bequem informieren) wurden von einem württembergischen Geistlichen Mitte des vergangenen Jahrhunderts aus allen Traktaten und Briefen des Sektengründers zusammengetragen und systematisiert. Dabei kommt gut die Abhängigkeit von Böhme und Oetinger zum Vorschein: W. F. Stroh, *Die Lehre des württembergischen Theosophen Johann Michael Hahn*, Stuttgart 1859 (Neudruck Stuttgart 1928).
243 Vgl. Wieser *Der sentimentale Mensch* (o. Anm. 47 von Kap. I), S. 49; besonders sei Poirets *Economie divine* (1687) von Böhme beeinflußt (S. 107).
244 Vgl. Johann Heinrich Jung, genannt Stilling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart 1841, Bd. 6, S. 44 (*„Theobald oder die Schwärmer"*). Allerdings bestreitet Goebel (o. Anm. 65 der

Einleitung), Bd. III, S. 195, Anm. 1, die Authentizität der Anekdote. Er bestätigt aber seinerseits die Gegnerschaft zwischen Marsay und Friedrich Rock (dem von Jung-Stilling benannten Inspiranten).

245 Vgl. Schellings *Werke* (ed. O. Weiß), Leipzig 1907, Bd. 1, S. 3/4 („Vom Ich als Prinzip der Philosophie"). – Das Barth-Zitat bei W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung* (o. Anm. 133 der Einleitung), S. 77.

246 Den gebildeten Mystizismus als Haltung für Weltleute schaute man sich besonders vom adligen Fénelon ab: Zinzendorf wird davon nicht unbeeinflußt gewesen sein. Bei Johann Michael von Loën – der Zinzendorf aber nicht leiden konnte – ist solche Frömmigkeit bereits formuliertes Ideal: „Von dem Charakter eines Christen" (1750). Fénelon sei ein „weiser Mann und Christ am Hof" gewesen (Wieser, o. Anm. 47 der Einleitung, S. 289). Auch der ältere Moser (aus altem Reichsadel stammend) pflegte neben seinen gründlichen juristischen Studien eine fromme *vita contemplativa*. Vorangegangen war der guyonistische Reformierte Graf Wolff-Metternich. Er behauptete, daß es auch „mitten in der großen Welt" und „in hohen Ämtern" Männer gegeben habe, die Mystiker gewesen seien, wobei er auf Moses, David, Salomo und Fénelon hinwies (Wieser, S. 159). „So entstand die merkwürdige Mischung von Weltmann und Geistlichem [...] Ein Jahrzehnt später wird dieser Typus [= Wolff-Metternich], wie in Loën, noch selbstverständlicher" (ebda.).

247 Vgl. Gottfried Arnold *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Frankfurt 1699 (zwei Teile in einem), Teil II, S. 669–671: „Von der ursache des bösen" (Randtitel). – Die Teile III und IV folgten 1700, Supplemente noch später. Die verbreitetste Ausgabe der UKKH, die auch Goethes Vater besaß, erschien 1729 in Frankfurt. Die vollständigste (und letzte) Ausgabe: Schaffhausen 1740.

248 Über Fénelon vgl. neuerdings die ausgezeichnete Einführung und Auswahl von François Varillon: *Fénelon et le pur amour*, Paris 1957 (Maîtres Spirituels 11). – Chérel (*Un aventurier religieux au 18e siècle: André-Michel Ramsay*, Paris 1926, S. II/III) nennt Fénelon „le saint de la Tolérance", ein Begriff, der *cum grano salis* aufzunehmen ist, der aber noch bei den französischen Philosophen um 1770 übliche Ehrenbezeugung gegenüber Fénelon gewesen sei. Von der Toleranz zum Eklektizismus ist kein weiter Weg: Fénelon hatte auch einen *Abrégé des vies des anciens philosophes* veröffentlicht.

249 Über Henry More und Ralph Cudworth vgl. das ausgezeichnet klare und informierende, jedoch mehr logisch kritische als geistesgeschichtlich verknüpfende Buch von Ernst Cassirer: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig–Berlin 1932. – Nicht akzeptabel ist allerdings Cassirers Ausblick auf das deutsche 18. Jahrhundert: „Die Philosophie der Schule von Cambridge bedeutete im 18. Jahrhundert, zumal in Deutschland, keine lebendige Realität mehr" (S. 140). – Wie stimmt zu solch apodiktischer Aussage die Tatsache, daß Johann Lorenz Mosheim, der berühmte Göttinger Theologe und Kanzelredner, Cudworths *Intellectual System* (1678) im Jahre 1733 ins Lateinische übersetzte? Daß diese Übersetzung 1773 neu aufgelegt wurde? Daß Hamanns Œuvre Cudworth erwähnt (ed. Roth VIIIa, S. 119)? Daß Wieland in seinem Lehrgedicht von der *Natur der Dinge* (1755) den Namen Cudworths (allerdings neben einem Schwarm anderer) und dessen *naturae plasticae* wörtlich aufnimmt? Daß Jakob Brucker Henry More als Kenner der Kabbala neben Knorr von Rosenroth stellte (*Kurtze Fragen*, Teil IV, Ulm 1733, S. 637–640)? Daß sich Friedrich Jacobi in seinem Spinozabuch (ed. Mauthner, München 1912, S. 80) mit Lessing über den Gott „im Zustande der äußersten Kontraktion" unterhält und sich dabei „an Heinrich Morus und van Helmont erinnerte"? Daß Hippel in den *Kreuz- und Queerzügen* (*Sämmtliche Werke*, Berlin 1828, Band 9, S. 289) sich an „Robert Fludd, Jakob Böhm, Peter Poiret, Heinrich Morus" scherzhaft reibt? Daß Johann Peter Eberhardt (o. Anm. 41 von Kap. I) Mosheims Cudworth-Ausgabe zitiert (S. 108)? Daß endlich sogar die Spätrosenkreuzer sich in ihren *Frey-*

mäurerischen Versammlungsreden (Amsterdam 1779; S. 275 und passim) auf Cudworth nach der Mosheim-Ausgabe gehäuft berufen? – Ein neuer Beweis dafür, wie sehr es sich bei der religiösen Popularphilosophie des mittleren deutschen 18. Jahrhunderts – selbst bei Leuten vom Fach – um eine *terra incognita* handelt.

250 Vgl. Hutin, *Les disciples anglais* (o. Anm. 68 der Einleitung), S. 88.

251 Hutin, S. 93.

252 Hutin, S. 99.

253 Johann Conrad Dippel, *Eröffneter Weg* (o. Anm. 88 der Einleitung), Bd. I, S. 588 ff.

254 Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906. – Joël kommt von der Vorsokratik, seiner philosophischen Domäne, her.

255 Colberg, *Platonisch-Hermetisches Christentum* (o. Anm. 63 der Einleitung), Bd. I, S. 163: „Plinius meldet l. 30 Hist. Nat. Pythagoras, Empedocles, Democritus und Plato seyn die Magiam zu lernen, nach Ägypten, Persien, Syrien und Babylonien gereiset." – Man las Plinius noch während des ganzen Jahrhunderts: noch F. J. W. Schröder holt sich 1775 ein Motto aus dieser Schrift. Vgl. unten Anm. 284.

256 Vgl. Oetingers Selbstbiographie (Stuttgart 1845, S. 45), wo von dem Kabbalisten Kappel Hecht berichtet wird: „Er demonstrierte mir chronologice und talmudice aus den raresten Urkunden, daß Plato des Jeremias Schüler gewesen und seine Grundbegriffe von ihm geholt habe."

257 Vgl. *Berleburger Bibel* (o. Anm. 83 von Kap. I), Band IV des Alten Testaments (von 1732), S. 420, über Hesekiel: „[...] daß viele von ihm haben wollen behaupten, er sey des berühmten Pythagorae Praeceptor gewesen". – Außerdem Oetinger, *Philosophie der Alten*, 2. Bd., Frankfurt–Leipzig 1762, S. 34: „Man müßte verstehen, aus was Grund Pythagoras, der Heyde, die vierte Zahl einen Brunnen der ewigen Natur genennt, welches er gewiß von sich selbst nicht innen worden, sondern von den Heiligen unter den Juden, denen es Gott geoffenbaret, gelernt." – Auch diese Parallelisierungen haben eine lange Tradition. Schon der Neupythagoreer Numenios (2. Jh. n. Chr.) hatte behauptet, Platon sei nichts anderes als ein attisch redender Moses. Iustinus Martyr zählte Heraklit und Sokrates und Abraham gleicherweise zu denjenigen, die vom Logos erleuchtet worden waren und daher als Christen anzusehen seien.

258 Vgl. Johann Arnd, *Wahres Christentum*, Frankfurt 1725, S. 404: „Es ist uns allen angebohren, daß wir gern hoch seyn, viel von uns selbst halten, Ehre bey den Leuten haben. Und das ist die eigene Liebe, die uns bethöret, es ist Lucifers und Adams Fall." – Oder S. 439/440; „Das war des Satans Fall, daß er nicht blieb in der Art und Eigenschafft einer Creatur, welche ihr Leben, Wesen und Krafft in GOtt hat und haben soll."

259 Vgl. Joost van den Vondel, *Luzifer*, Leipzig (Nr. 285 der Insel-Bücherei) o. J., ein Drama, in welchem Luzifer als rebellischer Heerführer dargestellt wird. – In Miltons *Paradise Lost* wird der Fall Luzifers bekanntlich in aller Ausführlichkeit gleich zu Anfang erzählt.

260 Vgl. dazu K. Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen 1922. Demnach wird die Luzifer-Mythe von Platon (*De leg.* V, 731 E) und von Cicero (*De fin.* V, 9) hergeleitet.

261 Vgl. Friedrich Carl von Mosers zeitkritische Fragmente *Doctor Leidemit*, Frankfurt 1783, S. 41; „Herrschender Socinianismus und Arianismus durch den größten Theil der sogenannten Christenheit, – selbst unter den Geistlichen aller Religionspartien". – André-Michel Ramsay bekämpft „les trois ismes, le déisme, le pharisaïsme, le socinianisme" (Cherel, o. Anm. 118 der Einleitung, S. 60).

262 Der Begriff der *Philanthropie* soll von Fénelon geprägt worden sein (vgl. Wieser, *Der sentimentale Mensch* , o. Anm. 47 von Kap. I, S. 308). In Basedows berühmten „Philanthropinen" war der Begriff bereits nichtchristlich-deistisch geworden.

263 Viatte, *Les sources occultes* (o. Anm. 136 der Einleitung), Bd. I, S. 37–45 und 111–129.

264 Viatte spricht vom „pontificat" der „école guyonienne" (in Bd. I, S. 114). Demnach folgten auf Wolff-Metternich (gest. 1731) zuerst Saint-Georges de Marsay (gest. 1753), dann Fleischbein, dann Jean Philippe Dutoit-Membrini (1721–1793). – Mit Johann Friedrich von Fleischbein (1700–1774), der samt seiner späteren Frau, Pétronille d'Eschweiler, noch zu Füßen der verbannten und alternden Madame Guyon in Blois gesessen hatte (vgl. Cherel, S. 25), hat der junge Goethe einen einzigen noch erhaltenen Brief ausgetauscht. Am 3. Januar 1774 geschrieben, wurde er erst 1921 wieder aufgefunden. Merkwürdigerweise bestanden sogar verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Fleischbein und Goethe (vgl. darüber den Kommentar der Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 1217; der Brieftext auf S. 216/217), die beiden Briefpartnern durchaus bewußt waren: Goethe wendet sich an den „Insonders hochzuverehrenden Herrn Vetter"! Aus dem Brief geht außerdem noch Goethes briefliche Bekanntschaft mit Dutoit-Membrini hervor. Warum blieb es bei diesem vereinzelten Brief, der von Goethe in bewußt altfränkischem Kanzleistil abgefaßt wurde? Goethe sollte vermutlich (auf Anstiften Cordatas?) „angeworben" werden, denn Fleischbein hatte Goethe Schriften der Guyon in die Hände gespielt. Wie mag man ihm den jungen Dichter geschildert haben? Viatte vermerkt, daß Fleischbein wählerisch bei dieser Proselytenmacherei war: „Le quiétiste Fleischbein réserve dédaigneusement les écrits de Saint-Georges de Marsais à ‚ceux qui ont quelque expérience des voies secrètes et intérieures de l'Esprit'" (Viatte, o. Anm. 136 der Einleitung, Bd. I, S. 10). – Auf Marsay geht ausführlich Goebel (o. Anm. 65 der Einleitung, Bd. III, S. 193–234) ein, weithin auf der Grundlage von Marsays Manuskript gebliebener Selbstbiographie.

265 Zitat nach Viatte, Bd. I, S. 123.

266 Viatte, Bd. I, S. 37.

267 (Anonymus), *Das Ganze aller geheimen Ordens-Verbindungen*, Leipzig 1805, S. 49.

268 Viatte, Bd. I, S. 38.

269 Vgl. Fritz Lieb, *Baaders Jugendgeschichte* (o. Anm. 70 der Einleitung) S. 173–175.

270 Über den böhmisierenden Luzifer-Mythos Friedrich Schlegels informiert Fritz Strich, *Deutsche Klassik und Romantik*, 4. Auflage, Bern 1949, S. 141/142.

271 Dutoit-Membrini und seine dreiteilige *Philosophie divine*, diese letzten Ausläufer des Guyonismus, harren noch der wissenschaftlichen Erschließung. Einstweilen vgl. Viatte, Bd. I, Kapitel IV „Les sociétés mystiques", Abschnitt II: „Premier type: la société contemplative", S. 111–130. Viatte zählt Dutoit dort summarisch zu den „quiétistes vaudois", also zu den Waadtländischen Quietisten in und um Lausanne. Es scheint so, daß der Guyonismus eines Dutoit gegen die neue theosophische Woge des Martinismus (Pasqually und Saint-Martin) nicht mehr konkurrieren konnte.

272 Zitat bei Viatte, Bd. I, S. 116.

273 Viatte, S. 121.

274 Friedrich Carl von Moser veröffentlichte 1783 in den Fragmenten seines *Doctor Leidemit* Gedanken, die er schon 1767 über „Das Anti-Christentum unserer Zeit, im Grundriß" niedergeschrieben hatte (S. 38–50). Diese Notizen brechen mit den bemerkenswerten Worten ab: „Der Rest dieses Entwurfs ist, so wie die Ausführung selbst, verlohren gegangen." – Daß das militante Christentum hier beim jüngeren Moser bereits einen protestantischen Zweig ausbildet, und zwar verbunden mit dem reaktionärsten Knechtsinn, soll nicht verschwiegen werden (vgl. z. B. „Folgen für die Würde, Gewalt und Sicherheit der Regenten und Obrigkeiten", „Unumschrankte Liebe zur Wahrheit [...] Bestimmter Haß gegen alle wahre oder angebliche Vorurtheile [...] Viehisches Natur-Recht": das ist bereits die Mentalität der Spätrosenkreuzer, von einem Manne vertreten, dessen bedeutenderer Vater drei Jahre zuvor erst aus fünfjähriger, von keinem Gericht und keinem Urteil legalisierter Festungshaft seines „Regenten" entlassen worden war!).

275 Gottfried Plouquet, den Oetinger rühmt und über den Näheres bei Robert Schnei-

der, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938, zu erfahren ist, vor allem aber bei Karl Aner, *Gottfried Ploucquets Leben und Lehren*, Diss. Bonn 1909 – Plouquet hat eine große Zahl zumeist lateinischer Abhandlungen geschrieben. Leider sind die in der Stuttgarter Landesbibliothek vorhanden gewesenen Exemplare seiner *Dissertationen* allesamt dem Bombenkrieg zum Opfer gefallen, so daß ich nur an die Titel selbst herankommen konnte. Diese sind bezeichnend genug. Eine Auswahl mag davon zeugen: „Dissertatio de materialismo cum supplementis et confutatione libelli ‚l'homme machine' inscripti", Tübingen 1751 – „Disputatio contra harmoniam [...] praestabilitam", Tübingen 1751 – „Disputatio de cosmogonia Epicuri", Tübingen 1755 – „Disputatio de principio mundi", Tübingen 1756 – „Disputatio metaphysica de speculationibus Pythagorae", Tübingen 1758 – „Animadversiones in principia D. Helvetii [...] ‚De l'esprit' [...]", Tübingen 1759 – „De dogmatibus Thaletis [...] et Anaxagorae", Tübingen 1763 – „Meletemata philosophica de vita Dei", Tübingen 1766 – „Problema philosophicum: an dentur spiritus sine corpore organico", Tübingen 1766 – „De hylozoismo veterum et recentiorum", Tübingen 1775 – „De viribus primitivis", Tübingen 1776, usw.

276 Johann Salomo Semler, *Briefe an einen Freund*, Leipzig 1786, S. 36.

277 Ebda., S. 139.

278 Fritz Lieb, *Baaders Jugendgeschichte* (o. Anm. 70 der Einleitung), S. 151/152.

279 Lieb, S. 157.

280 Über dieses schon mehrfach berufene Schweigen der Pythagoreer konsultiere man etwa des Jamblichos *De vita phythagorica liber*. Wir zitieren nach der zweisprachigen Ausgabe von Michael v. Albrecht, Zürich – Stuttgart 1963: „[...] daß sie die Eckpfeiler und Schlußsteine ihrer Lehren als Geheimnisse stets im eignen Innern bewahrten, sie – in strengem Schweigen und für Außenstehende unzugänglich – ungeschrieben im Gedächtnis behielten und den Nachfolgern wie göttliche Mysterien weitergaben. Eben darum drang lange Zeit nichts Nennenswertes nach außen: es war allein durch Lehren und Lernen innerhalb der Mauern bekannt" (§§ 226/227). „Auch wollte er [Pythagoras] nicht, daß sie so redeten und schrieben, daß die Gedanken jedem Beliebigen klar seien, vielmehr soll Pythagoras diejenigen, welche sich ihm anschlossen, zu allererst gelehrt haben, rein von aller Unbeherrschtheit im Schweigen die Worte zu bewahren, die sie hörten" (§ 246). – Vgl. auch den Art. „Arkandisciplin" in der *Realencyclopädie für protest. Theologie u. Kirche*, 3. Aufl., 2. Band, Leipzig 1897.

281 Vgl. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935, S. 328/329, im Kapitel „La science et le progrès".

282 *W.A.*, Abt. I, Bd. 27, S. 208.

283 So noch bei Karl Viëtor, *Goethe*, Bern 1949, S. 14.

284 Die Übersetzung Boerhaaves durch Schröder in seiner *Neuen Sammlung der Bibliothek für die höhere Naturwissenschaft und Chemie*, Marburg 1775, Erster Band; S. 1–98. – J. P. Eberhardt entgegnet in seinem Kapitel IV, „Nachricht von den Schrifften einiger neuern Ärzte zur Vertheidigung der Magie" (o. Anm. 41 von Kap. I), S. 121–143. – In nächster Nähe des Weimarer Goethe erschien eine *Historisch-kritische Untersuchung der Alchemie oder der eingebildeten Goldmacherkunst, von ihrem Ursprunge sowohl als Fortgange und was nun von ihr zu halten sey* von einem J. Ch. Wiegleb, Weimar 1777, 462 Seiten (Neudruck Leipzig 1965).

285 Zitat bei Eberhardt, ebda., S. 138. – Endgültig wurden die alchimistischen Vorstellungen erst durch Lavoisier (1743–1794) aus der Chemie verdrängt: *Méthode de Nomenclature Chimique*, Paris 1787, und *Traité Elémentaire de Chimie*, Paris 1789.

286 Über Georg Ernst Stahl vgl. nun das neuerschienene Werk von Johanna Geyer-Kordesch: *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Tübingen 2000. – Stahl hielt bekanntlich das ‚Phlogiston', das durch Verbrennung entweiche, für die Ursache aller Entzündungen und dies für

die einheitliche Ursache aller Krankheiten. Er war darüber hinaus Vertreter einer ‚holistischen', also ganzheitlichen Behandlung, daher invasiven Behandlungsmethoden und der Verschreibung vieler Medikamente abgeneigt. Johanna Geyer-Kordesch geht auch auf die Anthropologie und Psychologie Stahls ein, die ihn stark auf die religiösen Kreise seines Jahrhunderts wirken ließ.

287 Immerhin zog es zu dieser Zeit auch einen Georg von Welling und einen Samuel Richter nach Halle.

288 Lenglet du Fresnoy, *Histoire* [...] (o. Anm. 30 von Kap.I), Bd. 3, S. 193.

289 Vgl. die Selbstbiographie Oetingers: „Danach begab ich mich wieder nach Halle, studirte hier die Medicin unter Dr. Juncker, und las über die hl. Schrift" (Stuttgart 1845, S. 62). Oetinger promovierte mit einer Dissertation „De belladonna specifico in cancro", Halle 1739. Vgl. *Catalogus Dissertationum Medicarum* der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 48 Bände, Bd. I, unter „Alberti". – Über Metz vgl. unten Kap. II, C.

290 Vgl. F. J. W. Schröders Selbstreferat in Baldingers *Biographien jeztlebender Ärzte*, Jena 1770; wiederabgedruckt in *Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte* von F. W. Strieder, Göttingen (später Marburg) 1782 ff., Bd. 13 (1802), S. 278.

291 Vgl. Theodor Georg August Roose, *Grundzüge der Lehre von der Lebenskraft*, Göttingen – Braunschweig 1800 (1. Aufl. 1797), S. 197–204. – Auch bei einem F. Th. Aepinus, *Tentamen theoriae electricitatis et magnetismi*, 1759, taucht der Begriff „sphaera activitatis" rein wissenschaftlich auf.

292 Vgl. unten bei den Nachrichten über Dr. Metz, Kap. II, C.

293 Wie stark dieses *aurum potabile* der Medizin noch zur religiösen Vorstellungswelt gehörte, geht auch aus der *Literargeschichte der Arzneikunst* von Carl Arnold Kortum hervor. Er erwähnt in seinem Katalog berühmter Ärzte „Paulus Lutherus, Sohn des bekannten großen Reformators [...] Er ist Erfinder einiger chemischer Arzneien und man schreibt ihm auch das ‚Aurum potabile' zu" (S. 167). Die himmlische Arznei dem Reformator selbst zuzuschreiben und ihn damit neben Moses zu stellen, das ging schwerlich an; also mußte wenigstens sein Sohn sie wiedergefunden haben! – Die Nähe der Medizin zum pietistischen Frömmigkeitsleben beweisen auf je verschiedene Art auch Gerhard Tersteegen und John Wesley. Beide verschrieben sich und anderen eigene Arzneien. Der Oetinger-Schüler Karl Friedrich Harttmann erfährt solche Arzneien sogar durch Gott im Traum – und sie helfen ihm. Vgl. zu Tersteegen: Goebel (o. Anm. 65 der Einleitung), Bd. III, S. 339; zu John Wesley: Ronald A. Knox, *Christliches Schwärmertum*, Köln-Olten 1957, S. 379/380; zu Harttmann: die von Ehmann herausgegebene Biographie des Sohnes G. F. Harttmann, Tübingen 1861, S. 130.

294 *DjG* III, 51.

295 (Anonymus), *Kurzer Auszug des Systems der Herren von Ailhaud*, („2. Auflage mit einigen Verbesserungen"), Straßburg 1767, Vorbemerkung (unpaginiert).

296 (Anonymus), *Schreiben eines Medici anonymi an Herrn D. Stöver [...] wegen der Ailhaudischen Pulver [...]*, o. O. 1767, S. 3/4.

297 *W.A.*, Abt. I, Band 27, S. 205.

298 David Oppenheimer, *Gedanken über Universalmittel und Luftsalz*, Berlin 1787, S. 45.

299 Vgl. das *Schreiben an D. Stöver* (o. Anm. 296), S. 14: „Er [= Ailhaud] behauptet nur, daß alle Kranckheiten aus den Feuchtigkeiten entstehen [...], daß man diese humores peccantes abführen müsse [...] Ew. Hochedelgeb. wissen, was unser alter Medicinischer Patriarch aus der Insel Cos [= Hippokrates] de humoribus purgandis gesagt und geschrieben."

300 Zitat bei Oppenheimer (o. Anm. 298), S. 14. – Im gleichen Jahre 1786 erschien in Berlin übrigens eine *Dreizehnjährige Krankheitsgeschichte des Herrn Advokat Knüppel und dessen wiewohl nicht gänzliche dennoch aber unerwartete und beynahe unglaubliche Genesung durch das Hirschische Luftsalz.*

301 Ebda., S. 21.

302 Ebda., S. 14. – Semlers so erstaunliches wie für die Zeit aufschlußreiches Verhältnis zu Hermetik und Wunderglauben verdiente eine nähere Untersuchung. Bereits 1767 veröffentlichte er eine Schrift *Versuch einiger moralischen Betrachtungen über Wundercuren* (Halle). Seit 1775 beschäftigte er sich auf Anstiften Lavaters mit den Geisterbeschwörern Gaßner, dem Appenzeller Kaplan, und Schröpfer, dem Leipziger Cafetier. In den späteren achtziger Jahren folgen dann die zahlreichen Publikationen zur vermeintlich wahren und zur betrügerischen Hermetik: die *Unpartheyischen Sammlungen zur Geschichte der Rosenkreuzer*, die *Hermetischen Briefe* usw. – Semler hatte schon während seiner besten Jahre, wie die Selbstbiographie (Bd. I, Halle 1781, S. 329 f.) preisgibt, okkulte und alchimistische Lektüren, geizig aber regelmäßig, zu den Tageszeiten betrieben, die er dem Abgang seiner Verdauung widmen mußte. In der „Vorrede" zu Band II bestätigt er dieses Interesse dann noch einmal ausdrücklich: „Man kan es aber theils aus der Zeit meiner Jugend abnemen, theils noch mehr an diesem 2ten Theil, wo ich erzähle wie viel Fleis und Betrachtung ich auf mystische, erbauliche oder fanatische, theosophische Schriften selbst, gewendet habe. Dieser geheime Hang gehörte zu den innersten Falten meiner Neigungen" (Bd. II, Halle 1782, unpag.). Die Zeitgenossen Semlers reagierten teilweise sehr übellaunig auf die späten Liebhabereien des Theologen. Hippel beispielsweise schrieb: „Am Ende bleibt eine grobe offenbare Lüge [...] doch immer schöner und merkwürdiger, als wenn z. B. Semler der Privatreligiöse sich jetzt im Luftsalzwasser badet und des güldenen Kälberdienstes schuldig wird" (vgl. *Sämtl. Werke*, o. Anm. 46 der Einleitung, Bd. 10, S. 65). – Wie muß es uns aber erstaunen, wenn wir in einem Brief Goethes an Knebel vom 6. Januar 1785 lesen: „In den andern Theilen der Naturlehre treibe ich mich mit Herdern durch disputiren immer weiter [...] Der alte Semmler hat sich auch in dieses Fach gewendet, es hat mich auserordentlich gefreut" (vgl. Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 831)! Die hermetische Richtung des alten Semler kann Goethe ja kaum unbekannt geblieben sein.

303 Über ihn vgl. man das umfassende Werk von Ernst Benz: *Swedenborg, Naturforscher und Seher*, München 1947. Über die Vorstellung eines Archaeus und einer magnetischen Aura beim vorvisionären Swedenborg vgl. S. 145–147.

304 Johann Peter Eberhardt, *Abhandlungen* [...] (o. Anm. 41 von Kap. I), S. 141.

305 Vgl. Serge Hutin, *Les disciples anglais*, Paris 1960, S. 148: „Newton s'est [...] passionné pour deux catégories de recherches qualifiées à bon droit, aujourd'hui, d',irrationalistes': l'exégèse apocalyptique et l'alchimie."

306 Deutlich etwa bei Franz von Baader, *Über den Begriff der Zeit*, München 1818 – mit einem Motto aus Saint-Martin! Vgl. Ausgabe der Wissensch. Buchgesellschaft Darmstadt, Reihe „Libelli", Band 18, S. 18–45.

307 So schreibt beispielsweise Joseph Butler in seiner vielgelesenen *Analogy of Religion and Nature*, London 1736, S. 245: „Miracles must be compared [...] to the extraordinary phenomena of nature [...]; and the presumption against such uncommon appearances, suppose as comets, and against there being any such powers in Nature as Magnetism and Electricity, so contrary to the properties of other bodies not endued with these powers." Und am Ende des Jahrhunderts fragt noch Th. G. v. Hippel, wenn auch schon ironisch: „Was ist magnetische Kraft? Electricität? Sympathie? Antipathie der Dinge?" (In den *Kreuz und Queerzügen*, vgl. *Sämmtliche Werke*, Berlin 1828, 9. Band, S. 724; ähnlich S. 288). – Dem entspricht andrerseits das völlige *ignoramus-ignorabimus* der zeitgenössischen Physik. Deslandes, in einem 1730 gehaltenen *Discours sur la meilleure manière de faire les expériences*, schreibt: „Apparemment nous ne saurons jamais la vertu de l'aimant et ses propriétés, tenant au système général de l'Univers, où nos faibles recherches n'arriveront point." Wie sehr mußte diese Begründung wieder den Hermetikern Auftrieb geben, die das allgemeine System des Universums in der Tasche zu haben glaubten!

308 Vgl. Joseph Ennemoser, *Geschichte der Magie*, Leipzig 1844, S. XXVIII (Ende der Vorrede). Auch der dieser Devise vorangehende Schlußsatz von Ennemosers Vorrede ist für uns bemerkenswert: „Der Magnetismus führt uns ein in die Mysterien der Magie und enthält einerseits den Schlüssel, die verborgenen Geheimnisse der Natur zu öffnen, wie er andrerseits geeignet ist, die Mystik und die Wunder des bildenden Geistes zu zeigen."

309 Über ihn vgl. K. C. E. Ehmann, *Johann Ludwig Fricker*, Tübingen 1864, S. 44–50 und S. 119–121.

310 Zitat bei Ehmann, *Fricker*, S. 119. – Der vollständige Titel von Divischs Werk lautet: *Procopii Divisch längst verlangte Theorie von der Meteorologischen Electricité, welche er selbst magiam naturalem benamt, sammt einem Anhang vom Gebrauch der elektrischen Gründe zur Chemie*, 1768. Vgl. dazu auch die Rezension in Nicolais *Allg. Dt. Bibliothek* 1770.

311 Vgl. K. C. E. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, S. 397.

312 Vgl. Ehmann, *Fricker*, S. 50.

313 Vgl. *DjG* I, 319; *Ephemeriden: DjG* II, 48. – Wie die zeitgenössischen hermetischen Ärzte die Elektrisiermaschine anwendeten, findet sich von F. J. W. Schröder, in einem Romanfragment, ausführlich beschrieben. Vgl. „Theodorica, ein epischer Roman" in *Lyrische, Elegische und Epische Poesien*, Halle 1759, S. 393–480. Die Beschreibung der Elektrisation auf den Seiten 455/456. Über die medizinische Indikation schreibt Schröder dort: „[...] obgleich wohl sonsten die Electrisation in allen Fällen ihre gute Wirkung erzeiget, wo sich eine Verstopfung der Blutadern findet, worinnen dann die mehresten der vorfallenden Krankheiten und Gebrechen bestehen" (S. 443).

314 Vgl. *DjG* I, 323: „[...] die Glut die im Muth aus den Augen blitzt". – Oder *DjG* II, 168/169: „Sie hatte ein Herz voll Empfindung [...] ihre Augen waren voll Feuer." Oder sogar im *Schwager Kronos* (*DjG* IV, 166): „Reiss mich, ein Feuermeer / Mir im schäumenden Aug, / Mich geblendeten, taumelnden, / In der Hölle nächtliches Thor." – Die Vorstellung geht letzten Endes natürlich auf Platons „Timaios" zurück (vgl. die Ausgabe von Erich Loewenthal, zuerst Heidelberg, dann Köln und Olten, 6. Aufl. 1969, Bd. III, S. 126/127).

315 Carl Ludwig Littrow, *P. Hells Reise nach Wardoe*, Wien 1835.

316 S. 117.

317 S. 13 (dort auch ein Verzeichnis der Schriften Hells).

318 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, S. 393.

319 Vgl. dazu Ricarda Huch, *Die Romantik*, Kapitel „Romantische Ärzte". – Über Mesmer informiert am eingehendsten das Buch von Jean Vinchon, *Mesmer et son secret*, Paris 1936. Vinchon stellt Mesmers Anfänge mit Entschiedenheit in das Milieu der mystischen Logen, besonders der *Asiatischen Brüder*. In diesen Zirkeln habe Mesmer die paracelsistische Tradition zugetragen bekommen, so daß er später durchaus wahrheitsgetreu behaupten konnte, die Schriften des Paracelsus nie gelesen zu haben. – Auf Mesmer und andere Wissenschaftler zwischen deutscher Aufklärung und deutscher Romantik geht breit das Werk Roger Ayraults ein: *La genèse du romantisme allemand*, Paris 1961.

320 Tübingen 1951 (Die Bücher der Neunzehn 112), S. 590/591.

321 S. 403. – Über den Brownianismus spottete bereits 1806 Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* (Vorrede).

322 Vgl. Selbstreferat in Strieders *Gelehrtengeschichte*, Bd. 13, S. 287. (Vgl. oben Anm. 290). – Schröder als literarischen Vorläufer Herders behandelt B. Markwardt in der 1. Aufl. des *Reallexikons* im Art. „Sturm und Drang" (S. 330), außerdem Alexander Kropp in seiner Kölner Diss. von 1976 über Schröders *Kritische Abhandlung*.

323 Ebda., S. 26/27.

324 Ebda., S. 32.

325 Ebda., S. 35.
326 Im „Ersten Bandes zweytes Stück", Jena 1770, S. 223–250.
327 Strieder (o. Anm. 290), S. 287.
328 Ebda., 288/289.
329 Ebda., 290/291.
330 Ebda., 292.
331 Ebda., 292/293.
332 Ebda., 293.
333 Ebda.
334 Ebda., 294.
335 Ebda.
336 Ebda.
337 Ebda., 295.
338 Ebda.
339 Ebda., 296.
340 Zitat nach Joseph Ennemoser, *Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion*, Stuttgart und Tübingen 1842, S. 460.
341 Selbstreferat nach Strieder (o. Anm. 290), S. 297.
342 Ebda.
343 Ebda., 298.
344 Ebda., 297.
345 Baldinger (vgl. o. Anm. 290) nach Schröders Referat und vor dem Verzeichnis von Schröders Schriften.
346 Ebda., unter den Schriften als Nummer vier aufgeführt. Bei Strieder fehlt dieser Titel. Da er bei Baldinger mit dem Vermerk begleitet ist „wird nächstens gedruckt", dürfte er wohl zuletzt doch unveröffentlicht geblieben sein.
347 Vgl. o. Anm. 284.
348 Ich finde den Titel, den Namen und den Aufsatz in einer mehr als obskuren, ja schlechterdings hirnverbrannten Okkultistenschrift: *Zweimal gestorben! Die Geschichte eines Rosenkreuzers aus dem 18. Jahrhundert*, von Ferdinand Maack, Leipzig 1912. Aber darin wird auf S. 45 offenbar verläßlich Johann Salomo Semler zitiert, der im Zweiten Stück seiner *Unpartheiischen Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, Leipzig 1786/87, S. 93 geschrieben haben soll: „Ich nehme den D. Rud. Joh. Friedr. Schmid aus, den ich aus guten Gründen für einen Rosenkreuzer neuerer Zeit halte; dessen Schrift über die allgemeinen Auflösungsmittel teutsch im 1. Band des Tübingischen Magazins für die höhere Naturwissenschaft befindlich ist. Dies ist ein frommer, sehr geübter, schätzbarer Rosenkreuzer, der weit entfernt ist von aller Pralerey." Schmid stammte aus Jena, wirkte in Hamburg und Kopenhagen, war aber hessen-darmstädtischer Hofrat – alles laut Maack!
349 Vgl. Ernst Schultze, *Das letzte Aufflackern der Alchemie in Deutschland vor 100 Jahren. Die Hermetische Gesellschaft 1796–1819*, Leipzig 1897, S. 8 und 23.
350 Den deutschen Begriff finde ich bereits für das Jahr 1736 in einem Brief an Steinhofer belegt (vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, S. 493/494). Die lateinische Version erscheint in meinen Belegen erst 1762, dem Entstehungsjahr der Selbstbiographie; aber das kann natürlich Zufall sein. Eine gelehrte *philosophia sacra* beschäftigte Oetinger ganz gewiß schon seit seinen Wanderjahren. – Über seinen theologisch-philosophischen Ausgangspunkt schreibt Oetinger in seiner Selbstbiographie, anläßlich seines Aufenthalts in Jena: „Ich proponierte also: In der reinen, schriftartigen Erkenntniß komme alles auf die Grundgedanken an, welche Jesus und die Apostel ebenso gehabt hätten, wie die Philosophen, die ihre Begriffe in Angelegenheiten der Seele auf die Monaden, hinsichtlich der Körper auf die vires motrices hinausführten" (Stuttgart 1845, S. 50); und an anderer Stelle deutlicher noch: „Ich aber erkannte, daß, wenn es schon die Apostel nicht nöthig gehabt, sich an die logische

Connexion der heiligen Schrift zu binden [...], doch wir solches jetzt nöthig haben, weil der Geist in jetziger Zeit nicht mehr so schnell wirkt, wie zur Zeit der Apostel, auch die Grundweisheit jetzt nicht mehr verborgen gehalten, sondern offenbar gemacht werden müsse" (ebda., S. 75).

351 Selbstbiographie, S. 42.

352 Darüber informiert Oetingers Selbstbiographie (o. Anm. 69 von Kap. I), S. 43–54. – J. G. Wachter übte auf die deutsche Vorklassik eine bemerkenswerte Anziehungskraft mit seinem kleinen Buch *Naturae et scripturae concordia*, Hamburg 1752, aus. Der Untertitel verspricht eine „commentatio de litteris et numeris primaevis aliisque rebus memorabilibus cum ortu litterarum coniunctis". Obgleich das Buch eine eher dürftige Herleitung der Buchstaben- und Zahlen-Zeichen gibt, finden wir es bei Hamann *(Aesthetica in nuce)*, bei Herder *(Ursprung der Sprache)* und beim jungen Goethe (*Ephemerides*, *DjG* II, 27) erwähnt. Bei Herder und auch bei Goethe (Lukan!) ist die Beziehung zum Epochenproblem der *allgemeinen Sprache* sehr deutlich ausgeprägt. Man erhoffte sich wohl ein „natürliches" Alphabet und eine „natürliche" Zahlenreihe wie so viele andere „natürliche" Kerne unter den historischen „Schalen".

353 Selbstbiographie, S. 54; Oetinger las offenbar nur über die Heilige Schrift. Vgl. Anm. 289.

354 Selbstbiographie, S. 46.

355 Über die „Zentralerkenntnis" beim älteren Helmont informiert Karl Kiesewetter, *Geschichte des neueren Okkultismus*, 2. Aufl. Leipzig 1909, S. 213–253, besonders S. 240–244. Die wichtigsten Aussagen zu seinem *intellectualiter intellegere* macht Helmont in seiner Schrift *Venatio scientiarum*, und zwar in den §§ 20–51. – Die Werke Johann Baptist van Helmonts wurden 1685 von Knorr von Rosenroth in Sulzbach übersetzt herausgegeben unter dem Titel *Aufgang der Arzneikunst*. Lateinische Ausgaben erschienen bereits 1655 (Leiden), 1667 (Leiden), 1682 (Frankfurt am Main) und dann noch einmal 1707 (Hamburg) – alles Gesamtausgaben. – Das Fräulein von Klettenberg besaß bei ihrem Tod eine Ausgabe der Werke des älteren Helmont. Da sie kein Latein verstand, könnte es sich um die deutsche Übersetzung Knorr von Rosenroths gehandelt haben – was im Hinblick auf den jungen Goethe von einigem Belang wäre (vgl. Jung, *Berichte des Freien Deutschen Hochstifts* N. F., Bd. 7 von 1891, S. 61 ff.).

356 Schluß der Abhandlung „Anmerkungen von der Central-Schau oder Erkenntnis, wie die Engel erkennen"; vgl. *Sämmtliche Schriften* (ed. K. C. E. Ehmann), Reutlingen 1853–Stuttgart 1864, 2 Abteilungen (Predigten und Philosophisch-Theosophische Schriften). Zitat: 2. Abt., 5. Band, S. 297.

357 Vgl. *Philosophie der Alten*, Frankfurt und Leipzig 1762, S. 35.

358 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, S. 530.

359 *Philosophie der Alten*, S. 35/36. – Daß es in England auch nach der Schule von Cambridge noch Bestrebungen gab, die einem Oetinger unmittelbar parallel liefen, bezeugt John Hutchinson mit seinem Werk *Moses' Principia. Of the invisible parts of Matter*, erschienen in zwölf Bänden, London 1724; als *Philosophical and theological Works* wiederaufgelegt, London 1748/49 (vol. I–XII). Zum Werk John Hutchinsons schrieb Alexander Catcott einen *Tractatus in quo tentatur conamen recuperandi notitiam principiorum veteris et verae philosophiae* (London und Bristol 1738). – Auch in den frühempiristischen Niederlanden gab es noch Anstrengungen, gegen die moderne Wissenschaftlichkeit das „alte Wahre" auszuspielen. Ein Johannes Fredericus Helvetius veröffentlichte 1709 im Haag eine Schrift *Monarchia arcanorum theo-sophica et phisicomedica, contra pseudo-philosophiam Spino-Cartesianam*. Ob dieser niederländische Helvetius mit den Rosenkreuzern des Ludovicus Orvius in Zusammenhang gebracht werden kann? – Und noch ein weiterer Helvetius taucht in diesen Zusammenhängen auf: Johannes Claudius Adrianus Helvetius (1685–1755), mit seinem

Werk *Principia Physico–Medica in Tyronum Medicinae gratiam*. Er nannte sich „doctor medicus parisiensis, consiliarus intimus Regis". Über ihn unterrichtet Jöcher-Adelung (o. Anm. 41) in Bd. II von 1784, S. 1900 f. Oetinger zitiert ihn mehrmals in der *Patriarchalphysik* (S. 4 mit langen Zitaten, wie auch S. 34), desgleichen im *Biblischen Wörterbuch* (Artikel „Creatur"). – Die hartnäckige Suche nach der *philosophia perennis* zieht sich also als gemeineuropäisches Phänomen noch bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hin – nur ihr Echo und ihre Anhängerschaft war in den verschiedenen Ländern verschieden groß und wohl auch verschieden einflußreich. Eine *Geogenie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physikalischen und mathematischen Grundsätzen* erschien in drei Teilen noch in Berlin und Göttingen 1780–1784. Ihr Verfasser war I. E. Silberschlag. Wichtig ist, wie auch hier noch die Aussöhnung des uralt Überlieferten mit den jüngsten wissenschaftlichen Errungenschaften versucht wird.

360 Selbstbiographie (o. Anm. 69 von Kap. I), S. 60.

361 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben u. Briefe*, Stuttgart 1859, S. 565.

362 Vgl. *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, o. O. 1776, S. XXXII.

363 Die *Philosophie der Alten* ist mehr ein Sammelsurium von „Anmerkungen", „Auszügen", von „Lehren" und „Vergleichungen". Auch die *Irdische und himmlische Philosophie* setzt nicht umsonst an den Schluß ihrer Vorrede das leicht abgewandelte paulinische „Prüfet, prüfet, behaltet das Gute" (vgl. 1. Thes. 5, 21). Der zweite Teil des Werks führt den bezeichnenden Untertitel: „[...] worinnen 1. Swedenborgs, 2. Malebranches, 3. Newtons, 4. Cluvers, 5. Wolfens, 6. Ploucquets, 7. Baglivs, 8. Frickers irdische Philosophie mit Ezechiels himmlischer Philosophie verglichen wird". – Da haben wir schon Oetingers und seines Kreises Interesse an Hesekiel! Und sollte also der junge Goethe nicht von dem Gott Hesekiels gehört haben, der unten Feuer und oben Licht ist? (Vgl. Anm. 85 von Kapitel I).

364 Vgl. *Öffentliches Denkmal der Lehrtafel einer weiland Wirttembergischen Prinzessin Antonia*, in *Schriften* (ed. Ehmann, Stuttgart 1858), 2. Abt., Band 1, S. 86.

365 Vgl. „Reichsbegriffe von dem Streite des Teufels [...] wider Christum" (1774), in: *Schriften*, 2. Abt., Band 6, S. 96/97.

366 Vgl. „Ordnung der Wiedergeburt", in: *Schriften*, 2. Abt., Band 5, S. 211: „Wer den bösen Geschwätzen der heutigen Bekker'schen Philosophen [...] zuhören kann, der wird schon erfahren, wie unruhig ihn oft ein böser Geist machen wird." – Balthazar Bekker hatte bekanntlich in seiner *Bezauberten Welt* (1690–1693) die Meinung vertreten, daß „ein Geist ohne Leib in keinen Leib würcken könne, und also die gantze Welt mit dem Irrthum, daß es Würckungen und Erscheinungen der Geister, Hexen, usw. gebe, bezaubert [...] seye" (Jacob Brucker, *Kurtze Fragen*, 7. Band, S. 876).

367 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben u. Briefe*, Stuttgart 1859, S. 219.

368 Vgl. „Gedanken über die Zeugung und Geburten der Dinge" (1774), in *Schriften*, Stuttgart 1858, 2. Abt., Band 5, S. 461.

369 Ebda., S. 459.

370 Ebda., S. 459.

371 Ebda., S. 461.

372 Ehmann, *Oetingers Leben u. Briefe*, S. 829–831.

373 Vgl. Ehmann, *Fricker* (o. Anm. 309), S. 156.

374 Vgl. „Wahrheit des Sensus communis", in: *Schriften*, 2. Abt., Band 4, S. 37.

375 Christian Gottlob Kratzenstein (1723–1795), ein Naturforscher, der auch in Goethes *Ephemerides* wiederauftauchen wird (*DjG* II, 48) und der über den Rosenkreuzer Schmid – laut Maack, S. 44, vgl. oben Anm. 348 – aus persönlicher Bekanntschaft berichtet hat.

376 *Schriften*, Stuttgart 1858, 2. Abt., Band 4, 37–40.

377 Vgl. *Inquisitio in sensum communem* (ed. Gadamer), Stuttgart 1964, S. 145/146.

378 Ebda., 212.

379 Ebda., 100. Schon zu Lebzeiten wurde an Oetinger Kritik in dieser Richtung geübt. Der Klosterpräzeptor Sprenger in Maulbronn äußert sich 1765 brieflich über Oetinger: „Dinge, die da und dorther dem Mann zukommen, staunt er ohne Prüfung und ohne es zu wissen an, mehrt sie durch seine eigenen sonderbaren Einfälle und schmückt es mit verdrehten Sprüchen der h. Schrift aus." Und er rät seinem Briefpartner, einem jungen Oetinger-Anhänger: „Kehren Sie zum gemeinen Verstand zurück, der eben darum, weil er der allgemeine ist, nicht aus den Irrgewinden der Kabbalisten und Böhmianer geholt werden darf." Und ein Jahr später an den gleichen Adressaten über Oetinger: „Ich wundere mich alle Tage mehr über dieses Mannes Unbesonnenheiten. Wenn ich lese, was er nur z. E. in der Chemie von Stahl, Boerhave und sonst von Newton, Leibniz angeführt und refutirt, so erstaune ich, daß er sich nicht die Mühe gegeben, das, was er refutirt, verstehen zu lernen, sondern es vielleicht nicht gelesen und überdacht hat. Davon habe ich unläugbare Proben gesehen" (vgl. Ehmann, Ausgabe der Biographie Karl Fr. Harttmanns von dessen Sohn G. F. Harttmann, Tübingen 1861, S. 45/46). – Der Rezensent von Bruckers Philosophiegeschichte in Nicolais *Allg. Dt. Bibliothek* von 1770 (XI. Band, 1. Stück, S. 131) begnügt sich damit, sarkastisch vom „übervernünftigen Oetinger" zu sprechen.

380 Zitiert nach Ernst Schultze, *Das letzte Aufflackern der Alchemie* [...], Leipzig 1897, S. 11. Es war die stereotype Antwort der „Hermetischen Gesellschaft" auf briefliche Anfragen.

381 Vgl. *Inquisitio* (ed. Gadamer, o. Anm. 377), S. 6.

382 Ebda., 21.

383 Ebda., 27.

384 Vgl. *Die Philosophie der Alten*, Frankfurt und Leipzig 1762, 2. Teil, S. 5.

385 *Philosophie der Alten*, 1. Teil, S. 155.

386 Ebda., 186.

387 Ebda., 2. Teil, S. 12.

388 Brief Wolffs an J. D. Schumacher vom 6. August 1748; zitiert bei Rudolf Unger, *Hamann und die Aufklärung*, Jena 1911, Bd. I, S. 22.

389 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben u. Briefe*, S. 652. – Wie sehr Wolff damals gerade bei produktiven Geistern schon abgewirtschaftet hatte, geht auch aus Winckelmanns Urteil über die Schriften Wolffs hervor: „Kindereien, ohne große Mühe zusammengeschmieret, die endlich die Mäuse fressen werden" (vgl. C. Justi, *Winckelmann*, Köln ^{5}1956, Bd. I, S. 88).

390 Ehmann, S. 561.

391 Ebda., 571.

392 Ebda., 588.

393 Ebda., 773.

394 Vgl. die Oetinger-Auswahl *So spricht F. C. Oetinger* von Alfons Rosenberg, München 1957, S. 109.

395 Vgl. *Die Philosophie der Alten*, Frankfurt und Leipzig 1762, 2. Teil, S. 161.

396 Zitiert bei Ferdinand Runkel, *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, Berlin 1932, 3 Bände; vgl. dort Bd. I, S. 63.

397 Neben dieser Version des Begriffs (die z. B. Goethe 1770 zitiert, vgl. *DjG* II, 46) gibt es noch die Version *disciplina arcana*, ohne daß ein Unterschied nach Bedeutung oder Autoren zu konstatieren wäre. Außerdem gibt es den Begriff der *methodus arcana* – und alles leitet sich in letzter Instanz gleicherweise vom Pythagoreismus her, der als Element in das Logenwesen übernommen wird.

398 Die Gold- und Rosenkreuzer-Statuten finden sich auf den Seiten 103–120 der Gesamtausgabe der *Schrifften* des Sincerus Renatus, Leipzig und Breslau 1741.

399 Zur Einteilung vgl. August Wolfstieg, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 4 Bände, Burg bei Magdeburg 1911, 2. Auflage 1928.

400 Vgl. Emil Weller, *Lexikon Pseudonymorum*, Regensburg 1886 (2. Auflage), S. 276. – Es

erscheint mir als ziemlich sicher, daß auch Jäger (der zwischen 1771 und 1782 noch weitere naturwissenschaftlich-hermetische Schriften produzierte) zu den Spätrosenkreuzern gehörte.

401 Die Notiz hat Johann Salomo Semler entdeckt. – Vgl. C. C. F. W. von Nettelbladt, *Geschichte freimaurerischer Systeme in England, Frankreich und Deutschland*, Berlin 1879, S. 517.

402 Vgl. Wolfstieg, *Bibliographie d. freim. Lit.* (o. Anm. 399), Nr. 42491.

403 Vgl. Maack, *Zweimal gestorben!* (o. Anm. 348), S. 44. – Jung-Stilling, *Theobald* (o. Anm. 47 der Einleitung), S. 158 ff., beschreibt, wie sein Held einem dieser Pseudo-Rosenkreuzer ins Garn geht.

404 Vgl. Nettelbladt (o. Anm. 401), S. 762, Anm. 594.

405 Vgl. Phöbron, *Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer*, Leipzig 1782, S. 176. – Zu F. J. Schneiders Meinung vgl. *Die Freimaurerei [...]*, Prag 1909, S. 103: „1761 haben sie bereits zu Prag eine Assemblée."

406 Vgl. Runkel (o. Anm. 71 der Einleitung), Bd. II, S. 3.

407 Vgl. Joh. Georg Meusel, *Das gelehrte Teutschland*, Bd. VII, Lemgo 1798, S. 149.

408 Ich verdanke diese Berichtigung dem Stadtarchivar von Sulzbach-Rosenberg, Herrn Fritz Metz. Seinen Angaben zufolge lebte Schleiß bzw. Schleis von 1731 bis 1800, wie auch auf dessen Grabstein (an der Kirchentür des Sulzbacher Friedhofs) noch entzifferbar sei. Geboren zu Gemünden (Hunsrück), sei Schleis seit 1761 als *Dr. art. lib. et philos. et med.* in Sulzbach nachweisbar. Seine Frau, eine geborene Gutmann (1740–1808), war eine Amberger Bürgermeisterstochter. Eine Familie Schleis von Löwenfeld ist heute in der Sulzbacher Gegend nicht mehr nachweisbar.

409 Vgl. René Le Forestiers kommentierte Neuausgabe von *Les plus secrets mystères des hauts grades de la Maçonnerie dévoilés* 1774, Paris 1914, S. 59.

410 Tschoudy lebte in Metz. Dort existierte – nach F. Lieb, *Franz Baaders Jugendgeschichte* (o. Anm. 70 der Einleitung), S. 146 – auch eine Loge der sehr hermetisch-mystischen „Elus Coëns" des Martines de Pasqually, und zwar Anfang der sechziger Jahre. Ging der adon-hiramitische Ritus aus Anregungen Pasquallys hervor?

411 Vgl. Arthur Edward Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, New York 1961 (2. Auflage), S. 432.

412 Vgl. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme*, Paris 1928, über Saint-Martin: „En 1772, il parvenait à la dignité suprême de Rose-Croix" (Bd. I, S. 67).

413 Vgl. Bernhard Beyer, *Das Lehrsystem des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer*, Leipzig und Berlin 1925, S. 27.

414 Ebda., 109.

415 Vgl. Le Forestier *Les plus secrets mystères [...]* (o. Anm. 409), S. 167 ff.

416 Ebda., 174.

417 Vgl. Beyer, S. 163, außerdem S. 95 und S. 114.

418 Vgl. Le Forestier, S. 167.

419 Vgl. Beyer, S. 27.

420 Heinrich Christoph Albrecht, *Geheime Geschichte eines Rosenkreuzers. Aus seinen eigenen Papieren*, Hamburg 1792. – Albrecht war Schauspieler und fungierte nur als Herausgeber für einen Bierbrauer Johann Friedrich Radicke aus Hamburg (zeitgenöss. handschriftliche Notiz im Expl. der Univ.-Bibliothek Münster/Westf., die von der Wolfstieg-Bibliographie bestätigt wird). – Als Schauspieler wiederum arbeitete Albrecht die *Mitschuldigen* des jungen Goethe 1795 zu einem Prosa-Lustspiel mit dem Titel *Alle strafbar* um. Vgl. Hempelsche Ausgabe von Goethes Werken, Bd. 21, S. 300 (Kommentar). – Albrechts politische Aktivität als Mitglied des Hamburger Jakobinerkreises und seinen*Versuch über den Patriotismus* machte Walter Grab wieder bekannt in *Schriften norddeutscher Jakobiner*, Stuttgart 1972.

421 Vgl. Albrecht, *Geheime Geschichte eines Rosenkreuzers*, S. 109–112.

422 Vgl. Albrecht, S. 232.

423 Vgl. Le Forestier, *Les plus secrets mystères* (o. Anm. 409), S. 172.

424 Vgl. (C. F. Herold:) *Beleuchtungen der Truggestalten in Freymaurerischer Hülle*, Philadelphia (= Berlin) 1808, S. 312: „So entstand das ganze Clermontsche Capitel vom Berge Heredon, welches zuerst im siebenjährigen Kriege durch einen französischen Gefangenen Filley de Lerneux in Deutschland eingeführt und durch die Brüder v. Prinz und Rosa verbreitet wurde." – Es handelte sich um das ursprüngliche, noch unrektifizierte Clermontische Kapitel, das noch nicht die Rosenkreuzergrade umfaßte. Sein höchster Grad waren damals die *Chevaliers sublimes*. In Deutschland wurden daraus die *Tempelherren*, die dann mit der Weiterentwicklung der französischen Riten konsequent zu den Spätrosenkreuzern überliefen, allen voran der Herzog Ferdinand von Braunschweig.

425 Vgl. Alec Mellor, *Die Freimaurer*, Graz, Wien, Köln 1964, S. 242.

426 In späterer Zeit, nämlich bis in die Revolutionskriege hinein, bis 1792, bestand mit Gewißheit eine Rosenkreuzerloge in Mannheim, wahrscheinlich unter den kurfürstlichen Offizieren vor allem. Das muß man aus Papieren schließen, die Beyer (o. Anm. 413) S. 51 abdruckt. Aber nach 1780 ungefähr – wir erfuhren es schon – gab es allerorten Rosenkreuzer-Logen, so daß die Mannheimer Loge keine Rückschlüsse auf den Entstehungsort der deutschen Spätrosenkreuzerei gestattet.

427 Aufschlußreich ist die Liste der von Schleis publizierten Schriften. Sie beginnt mit einer *Abhandlung vom Podagra*, Nürnberg 1767, zu welcher eine hintersinnige Rezension in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* von 1770 (Bd. XII, 2. Stück, S. 257/258) erschien. Der Rezensent „Y" wußte offenbar schon einiges über die Wirksamkeit des Verfassers, dieses – noch ungeadelten – „Churpfälz. Raths, gewesenen Feldmedici und wirkl. erstern Med. der Stadt und Herzogt. Sulzbach". Denn am Schluß der Rezension heißt es: „Auch liest sich H[err]. S[chleis]. durchgehends leicht, verständlich, und mit einigem Vergnügen: aber zum Führer der Blinden empfiehlt er sich nicht hinreichend." Zuvor wird auf ein Plagiat hingewiesen: „Man liest daher vom verdickten Nervensafte; von Verderbniß desselben; von Anspannung der Nervenfasern, die mit der Zerreißung gränzen soll, wobey der medicinische Leser sich selbst frägt: woher weis man doch dies alles?" – Wir wissen es: der Marburger Professor Schröder hatte dies schon 1764 in seiner *Fysikalischen theorie der empfindungen* dargelegt. Ein wichtiges Indiz für die Art, wie Schleis mit dem geistigen Eigentum seiner hermetischen Gewährsleute umging! – 1770 folgte der Podagra-Abhandlung eine *Gründliche Untersuchung deren Sauerbrunnen bes. zu Großalbershof ohnweit der Residenzstadt Sulzbach*. Unter einem Anagramm versteckt sich Schleis in seiner nächsten Publikation. Sie betraf den Geisteraustreiber Gaßner: *Unparteiische Gedanken, oder Etwas für die Aerzte von der Curart des Tit. Herrn Gaßners in Ellwangen* („herausgegeben von Dr. Schisel, gedruckt zu Schalbuz [= Sulzbach] 1775"). Ennemoser, in seiner *Geschichte der Magie*, Leipzig 1844, S. 940, glaubt, daß vom gleichen Verfasser noch eine zweite Schrift über Gaßner stammt: *Des unparteiischen Arztes Betrachtungen über Herrn Lavaters Gründe zur Untersuchung der Gaßnerischen Curen*, 1775. In der ersten der beiden Schriften berichtet dieser Dr. Schisel, daß er mit einer ansehnlichen Gesellschaft selbst nach Ellwangen gefahren sei, um Gaßners Kuren zu erleben – zweifellos eine Exkursion der „Patriarchalphysiker"! – In die nächsten Jahre fallen dann schon die Kundgaben „Phöbrons": die literarischen Produkte, die Schleis als Provinzialoberer der Gold- und Rosenkreuzer verfaßte. Als einen Nachkömmling schrieb Schleis zuletzt noch 1792 einen *Hauskalender des Hauses Wittelsbach* – das stand ihm nach seinen Umtrieben durchaus zu, für die er doch irgendwann sogar geadelt sein wollte!

428 Vgl. Waite *Brotherhood*, S. 362.

429 Vgl. Phöbron, *Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer*, Leipzig 1782, S. 152.

430 Vgl. etwa [August Siegfried v. Goue (?)] *Das Ganze aller geheimen Ordens-Verbindungen* [Erstauflage 1788 (?)], Leipzig 1805, S. 372: „Im Jahr 1763 ward der Grund zur

dermaligen Generalverfassung der R. K. gelegt." Und S. 373: „Im Jahr 1777 ward eine neue Konvention unter den Brüdern entworfen."

431 Vgl. Joseph Aloisius Maier (= Adolph von Knigge), *Ueber Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosencreutzer*, Leipzig 1781, S. 120/121.

432 Wohl nicht Schleis, sondern ein Dr. med. Doppelmayer aus Hof dürfte Schröder „angeworben" haben. Sowohl Nettelbladt (o. Anm. 401, S. 518) als auch C. F. Herold (*Beleuchtungen der Truggestalten in Freymaurerischer Hülle*, Philadelphia [= Berlin] 1808, S. 329) nennen Doppelmayer neben Schleis als den Hauptorganisator der Spätrosenkreuzer. Nun findet sich unter den 1759 in Halle herausgekommenen *Lyrischen, Elegischen und Epischen Poesien* Schröders aber auch eine Ode „Auf den Hr. Dr. Joh. Siegm. Doppelmayer in Hof" (S. 278). Wahrscheinlich hat Schröder die Bekanntschaft Doppelmayers als blutjunger Erlanger Student gemacht. Anknüpfungspunkt dieser Bekanntschaft scheint schon die hermetische Spekulation gewesen zu sein, denn in der Ode wird Doppelmayer gerühmt: „[...] Der fern von falschem Schein auf selbst gebrochnen Wegen / Ins Heiligthum der Ehr' entgegen geht [...]"! Aber der falsche Schein paßte zu Doppelmayer offenbar doch besser als die wissenschaftlichen Ehren!

433 Vgl. René Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande*, Paris 1915, S. 13: „L'historique des Systèmes maçonniques rivaux est de la plus haute valeur, car Nettelbladt s'appuie sur une documentation abondante."

434 Vgl. Nettelbladt, S. 764/765, Anm. 608. Auch Professor Plouquet in Tübingen erhielt 1764 einen solchen „geheimnisvollen anonymen Brief". Oetinger gibt seinen Inhalt wieder (vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, S. 669).

435 Vgl. *Neue Sammlung der Bibliothek für die höhere Naturwissenschaft und Chemie*, Bd. I, Marburg 1775, S. 490 (Fußnote).

436 Vgl. *Freymäurerische Versammlungsreden*, Amsterdam 1779, S. 275/276: „Das immerwährende Geschäfte unsers belebenden Geistes, oder Spiritus rectoris, wie ihn Oetinger (in der Philosophie der Alten, Th. II) gar artig nennet und schöne Betrachtungen darüber gemacht hat". Oder S. 280: „[...] aus den schönen Worten des Oetingers beurtheilen, welche in oft angeführter Schrift [= Philosophie der Alten] stehen". – Schmeichelei an die Adresse eines Verbündeten?

437 Über ihn vgl. Albrechts *Geheime Geschichte eines Rosenkreuzers*, Kapitel 6: „Johann Gottfried Jugel" und Kapitel 7: „Joh. Gottfr. Jugels Anthropologie", S. 205–224. Jugel publizierte zwischen 1744 und 1766. Zu seinem Verhältnis zu den Spätrosenkreuzern vgl. *Freymäur. Versammlungsreden*, S. 272 und 297. – Jugel hat im Anhang seines Buches *Sehr geheim gehaltene und nunmehro frey entdeckte experimentirte Kunst-Stücke*, Zittau und Leipzig 1763, 782 Seiten, auch über „Die wahre Erkenntniß und Erforschung der Natur" und „Von der großen Universal-Tinctur" gehandelt. Außerdem gab er vor, „das metallische Wachstum [!] zu befördern". Im übrigen versprach das Buch – ziemlich marktschreierisch – praktische Dinge: u. a. Farbenherstellung, Vergoldung, japanische Lackierkunst.

438 Vgl. Phöbron, *Der im Lichte der Wahrheit [...]* (o. Anm. 429), S. 254.

439 Vgl. Christian Gottlob Kayser, *Vollständiges Bücher-Lexicon*, 3. Teil, Leipzig 1835, S. 264/265.

440 Vgl. Karl Christian Eberhard Ehmann, *Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, Anhang.

441 (Johann Jacob von Moser), *Würtembergisches Gelehrten-Lexicon, so vil die jeztlebende Würtembergische Schriftensteller betrift*, 2 Teile, o. O., 1772; Zitat: Teil II, S. 145.

442 Vgl. Heinrich Doering, *Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert*, Neustadt an der Orla, 1833, 3 Bände; darin Bd. II, S. 128.

443 Vgl. Phöbron, *Der im Lichte der Wahrheit [...]* (o. Anm. 429), S. 74.

444 Vgl. Holzmann-Bohatta, *Deutsches Anonymen-Lexikon*, Band III, S. 57, Nr. 1878.

445 Vgl. Meusel-Hamberger, *Das gelehrte Teutschland [...]*, Lemgo 1796–1831, Band 4

(1797), S. 62. – Alle Publikationen außer der Göttinger Dissertation „de nitro flammante", 1762, fallen in die Zeit nach 1771.

446 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, S. 317.

447 Ebda., S. 318. Über den Freiherrn von Braun vgl. Meusels *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*, Bd. I, Leipzig 1802, S. 567/568. Braun hatte von 1746 bis 1762 als Offizier zuerst in österreichischen, dann in niederländischen Diensten gestanden.

448 Ebda., S. 319.

449 Ebda., S. 319. Insgesamt sind etwa fünf oder sechs Schriften Oetingers zwischen 1768 und 1777 von „Freunden" oder einer „Gesellschaft" zum Druck befördert worden. Vgl. die Bibliographie in Ehmanns Biographie, Stuttgart 1859.

450 Schleis dürfte sich sehr wahrscheinlich selbst geadelt haben, was damals nicht selten vorkam. Ich gründe meine Vermutung auf eine Auskunft des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, nach der die beiden Söhne des Spätrosenkreuzers 1767 bzw. 1772 noch auf den bürgerlichen Familiennamen getauft worden waren, dann aber 1818 ein *Adelsbestätigungsdiplom* beantragten, wobei die Gesuchsteller angaben, daß der Familie verschiedene Unterlagen abhanden gekommen wären. – Ein kleiner Bagatelladel war wohl unerläßlich, wenn man zu den „Unbekannten Oberen" der Spätrosenkreuzer gehören wollte?

451 Über die „Kreutzbrüder" vgl. Friedrich Fuchs, „Graf von Haugwitz und die Kreuzfrommen", in *Astraea*, NF, Bd. 14 (1895), S. 103–115.

452 Meine Suche nach der Oetingerschen Ausgabe der *Aurea Catena Homeri* blieb erfolglos (Bestellung vom 30. November 1966, unter dem 7. Juli 1967 als „an deutschen Bibliotheken nicht nachweisbar" zurück), obwohl hier Kaysers *Bücher-Lexicon* sogar den Buchhändler angibt (Löffler in Mannheim, der auch theologische Schriften Oetingers verkaufte, z. B. das *Biblische Wörterbuch*). Die Ausgabe scheint immerhin Hermann Kopp (*Aurea Catena Homeri*, Braunschweig 1880) gekannt zu haben, denn er gibt den bei Kayser fehlenden Untertitel „Erste und ächte Auflage" an (S. 13). Ein noch von Rudolf Heyken zwischen den Weltkriegen nachgewiesenes Exemplar (U. B. Erlangen) hat sich 1968 nicht mehr auffinden lassen.

453 Z. B. von Albrechts *Geheimer Geschichte eines Rosenkreuzers* (o. Anm. 420), S. 290 und 284; von Beyer, *Das Lehrsystem [...]* (o. Anm. 413), S. 22.

454 Die Ausgabe dieser „Gesellschaft ächter Naturforscher" (Berlin 1782) ist *Annulus Platonis* betitelt, umfaßt 551 Seiten in Großoktav und wird in der Vorrede des „Bruders Phlebochron" als „ein classisches Hauptschulbuch" gepriesen, das man den Lehrjüngern der untersten Klassen zur Grundlegung vorschreibe". Hatte man das Ableben Oetingers (gest. 1782) abgewartet, ehe man die Neuausgabe veranstaltete?

455 F. C. Oetinger, *Inbegriff der Grundweisheit, oder kurzer Auszug aus den Schriften des teutschen Philosophen in einem verständlicheren Zusammenhang* (ed. Ehmann), Reutlingen 1853, S. 75 ff.

456 Laut Holzmann-Bohatta. Der *Hirtenbrief* soll 1776 verfaßt worden sein.

457 Vgl. Oetingers Selbstbiographie (ed. Hamberger), Stuttgart 1845, S. 115–122. Oetinger stand übrigens mit Fictuld zeitweilig in Briefverkehr. Vgl. *Oetingers Leben und Briefe*, ed. Ehmann, Stuttgart 1859, S. 655–670.

458 Vgl. dazu die von Phöbron, also Schleiß von Löwenfeld, verfaßten und bei Beyer (o. Anm. 413, S. 239–247) abgedruckten „Instructiones" zum Achten Grad.

459 Vgl. Münchner Ausgabe *(MA)* von Goethes Werken, Bd. II.2, S. 341.

460 Vgl. die Tagebücher und auch die Briefe an Knebel sowie an Charlotte und Fritz von Stein zwischen 10. März und 2. April 1785.

461 Vgl. Ferdinand Runkel, *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland* (o. Anm. 71 der Einleitung), Bd. II, S. 53.

462 Am schärfsten hat sich von den Zeitgenossen wohl Adolph von Knigge gegen die Spätrosenkreuzer ausgesprochen. Seine Polemik ist nichtsdestoweniger auch auf-

schlußreich: „Wer ihnen im Wege ist und Aufklärung verbreiten will, der wird auf die schändlichste, rachgierigste Art verfolgt [...] Man sieht, daß sie mit den allerersten unleugbarsten Grundsätzen der gemeinsten Wissenschaften fremd sind; daß sie die neuesten Entdeckungen in der Natur nicht kennen; daß sie unter anderem das elende, längst widerlegte System der Generierung der Dinge durch die Wirkung der Zentralkräfte gegen die obern Kräfte als ein Evangelium annehmen und die gewöhnlichsten Naturphänomene der Einwirkung böser und guter Geister zuschreiben [...] Mit einem Worte, daß sie es darauf anlegen, den dümmsten Aberglauben wieder herrschend zu machen, damit sie im Trüben fischen können [...] Eine Gesellschaft von Weltweisen, die kaum ihren Namen schreiben können, von Goldmachern, die betteln [...] Diese deutschen Rosenkreuzer haben unser Zeitalter auf einen solchen Ton gestimmt, daß man wiederum anfängt, die elendesten Ammenmärchen zu glauben, gegen welche einst Thomasius zu Felde zog" (vgl. Joseph Aloisius Maier [= Knigge], *Über Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosenkreutzer*, Leipzig 1781, S. 91 f.). – Auf die Tücke und Gewalttätigkeit der Spätrosenkreuzer machte das Publikum auch Friedrich Nicolai aufmerksam: „Je mehr ich von der letztern Gesellschaft [= Spätrosenkreuzer] kennen lernte, desto mehr fand ich, daß es nicht nur nicht rathsam, sondern gewiß sehr gefährlich seyn werde, öffentlich davon zu reden" (vgl. *Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freymaurer*, Berlin und Stettin 1806, S. 12).

463 *W.A.*, I. Abt., Band 27, S. 202.

464 Vgl. *Goethes Werke*, Berlin (Hempel) o. J., Band 21, „Dichtung und Wahrheit", 2. Teil, „mit Einleitung und Anmerkungen von G. von Loeper", S. 347, Anm. 179. – Vgl. auch ebda. die Anm. 309.

465 Vgl. *Goethe-Handbuch*, ed. Julius Zeitler, Stuttgart 1917, Band II, S. 598–600.

466 Vgl. allenfalls Julius Jacob Strauss: „Goethes Lebensretter", in *Frankfurter Nachrichten*, Jahrgang 1932, Nr. 29 (Beilage „Didaskalia"), wo über den Tod des Dr. Metz folgende anekdotische Überlieferung berichtet wird: „Metz besuchte einen Armen, der krank lag und ein sehr enges Zirnmer bewohnte. Die Stubentüre wurde von einem Kommenden mit Heftigkeit aufgerissen, und der Doktor erhielt einen furchtbaren Stoß an den Kopf. Um ihn zu retten, wurde die Hirnschale trepaniert. Metz starb jedoch unter der Operation". – Die Überlieferung macht in vieler Hinsicht einen glaubwürdigen Eindruck: denn der Arzt hat, so wie wir ihn bereits kennen, bestimmt auch Arme behandelt; bei armen Leuten wird auch eine Tür einmal klemmen oder von einem Unbesonnenen aufgestoßen, der andere Sorgen als solche Rücksichten hat. Vor allem aber kann das Detail von der trepanierten Hirnschale und vom Tod während dieser (schwierigen!) Operation nicht ohne weiteres erfunden sein. Man bewahrt auch lange das Andenken gerade eines barmherzigen Arztes, und es ist auch für uns nicht ganz ohne Belang, ob der junge Goethe den folgenreichsten Einfluß seiner geistigen Jugendentwicklung durch einen Würdigen oder einen nur „freundlichen" und „abstrusen" Schwätzer vermittelt erhielt.

467 Die Orthographie des Namens ist eine schwer zu entscheidende Frage. Von vornherein steht fest, daß es sich um den nicht seltenen Familiennamen handelt, der heute wohl allgemein mit tz geschrieben wird. Aber schon der Vater des Arztes schreibt sich einmal mit z, das andere Mal mit tz. Immerhin: auf dem Schuldschein, den er dem jungen Magister 1728 überläßt, nennt und unterzeichnet er sich mit der normalen Orthographie („Ich, Johann Friedrich Metz [...]"; Kopie 4), und so auch als Mitunterzeichner seine Frau „Anna Christina Metz" und ein „Georg Friederich Metz". Auch in allen amtlichen Schreiben, die wir kennenlernen werden, überwiegt die Schreibung mit tz weitaus. Während Oetinger ebenfalls durchweg Metz schreibt, ist gleichwohl zuzugeben, daß die Familie selbst die Schreibung Mez vorzieht. Noch schwerer aber wiegt die Tatsache, daß die gedruckte Dissertation von Johann Friedrich den Namen Mez aufweist. – Ohne das Problem nun um jeden Preis

bis ins tz verfolgen zu wollen, spreche ich mich aus zwei Gründen für die normale Schreibweise des Namens aus, die entsprechend – anders als bei Elisabeth Mentzel – in dieser Untersuchung verwendet wird. 1. Das noch erhaltene Bildnis des Arztes, von J. F. Beer 1773 in Kupfer gestochen, trägt als Namen des Abgebildeten die Angabe *Johannes Friedericus Metz*. 2. Der junge Goethe selbst schreibt den Namen ja mit *tz*. Nicht daß jemals der Name des Dr. Metz in unseren Quellen auftauchte, aber doch der seines Bruders, des Papierhändlers. Denn bei der Veröffentlichung des *Götz von Berlichingen* bezahlte – wie jeder Goethekenner weiß – Merck den Druck und Goethe das Papier. Und das Papier lieferte der Frankfurter Kaufmann Franz Christian Metz. Da er dem jungen Autor von den Kosten nichts nachlassen wollte, als das Drama sich schlecht verkaufte, beklagt sich der im Mai 1773 bitterlich bei Freund Merck: „Ich hab allerley tentirt, aber der Metz blieb steif und fest drauf. Endlich lies er die Kreuzer" (*DjG* III, 44). Lassen also auch wir es bei Metz mit *tz*, ohne um die philologischen Kreuzer zu feilschen!

468 Das private Oetinger-Archiv des Pastors Heyken wurde vor einigen Jahren von der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart übernommen. Bei unseren Photokopien handelt es sich um einen Briefverkehr von insgesamt über 130 Stücken, davon etwa 60 kopierte Briefe und Erlasse, der Rest Inventar- und Schuldenverzeichnisse. Die Originale werden im Stadtarchiv Göppingen aufbewahrt.

469 Oetingers Selbstbiographie irrt in der Chronologie (diesmal: ed. Schaible, Schwäbisch Gmünd 1927), S. 55: „Von Jena reiste ich im Jahre 1728 nach Halle." – Nach Ehmanns Biographie (u. Anm. 470) trat Oetinger seine Reise Ende April 1729 an.

470 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, Stuttgart 1859, S. 57.

471 Als „proverbe" zitiert bei Pernety, *Les fables égyptiennes et grecques*, Paris 1786 (2. Auflage), Band I, S. 19.

472 Das *Neue Württembergische Dienerbuch* von Walther Pfeilsticker, Stuttgart 1957 und 1963, 2 Bände, führt eine ganze Reihe von Universitätskastenknechten mit dem Namen Metz an (vgl. § 2924), jedoch nicht unseren Johann Friedrich, der dagegen eindeutig in § 2357 gemeint ist, wo unter dem Göppinger „Schloßpersonal" ein Johann Friedrich Metz als *Hofalchimist, 1739–1741*, aufgeführt erscheint. Dieser wiederum mag dann doch identisch sein mit dem Universitätskastenknecht „Metz, Johannes, Bäck und Universitätskastenknecht 1718" (s. Pfeilsticker, a. a. O.). Denn unser Metz war ja von Beruf Bäcker, wie Kirschmer (s. u.) berichtet. – Ein *Universitätskastenknecht* hatte den „Fruchtkasten" der Universität Tübingen zu verwalten, in welchen die Bauern ihre Zehntfrüchte ablieferten und aus welchem die Professoren ihre Naturalvergütungen bezogen. – Über den Aufenthalt des Alchimisten in Göppingen vgl. auch die *Geschichte der Stadt Göppingen* von Karl Kirschmer, o. O. ^{2}1952 (^{1}1938), S. 151/152. Bereits Kirschmer hat die Beziehung des jungen Goethe zum Sohn des Göppinger Alchimisten vermerkt.

473 Vgl. hierzu Philipp Heber, *Geschichte der Stadt Offenbach*, Frankfurt a. Main 1838, S. 83/84. Die vier anderen Grafen waren Stolberg-Gedern, Solms-Braunfels, Hohenlohe-Schillingsfürst und Hohenlohe-Pfädelbach.

474 Vgl. hierzu Goebel (o. Anm. 65 der Einleitung), Bd. II, S. 518, und Friedrich Wilhelm Barthold, „Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts", in *Raumers Historischem Taschenbuch*, Leipzig 1852, S. 181/182.

475 Vgl. A. Bürk und W. Wille, *Die Matrikeln der Universität Tübingen*, Band 3 (1710–1817), Tübingen 1953, S. 103 (laufende Nummer 33.508): „Johann Friderich Mez Tubingensis propter aetatem non juravit" (10. Januar 1737).

476 Vgl. Selbstbiographie (ed. Hamberger, Stuttgart 1845), S. 62 und o. Anm. 289.

477 Im Ersten Band von Johann Salomo Semlers Selbstbiographie (o. Anm. 302) findet sich S. 234/235 eine Charakteristik des Professors Juncker. Semler rühmt seine Sanftmut, sein „geseztes Verhalten". Er „lebte [...] vol Gefühl aus der unsichtbaren

Welt [...] ruhig, stets frölich". Aus S. 82 geht hervor, daß regelmäßig einige Studenten in Junckers Haus wohnten.

478 Vgl. o. Anm. 22 der Einleitung.

479 Also nicht Friedrich Maximilian Steinhofer, der Jugendfreund Oetingers, mit welchem Cordata bis zu seinem frühen Tode in Briefwechsel gestanden hatte! Steinhofer starb bereits 1761. Dagegen datieren die Oetinger-Schriften unter den Büchern des Fräuleins aus den Jahren 1748 *(Das rechte Gericht)* bis 1771 *(Die Metaphysik in Connexion mit der Chemie)* – und zwar überwiegend – vier Titel von sechs – aus der Zeit nach Steinhofers Tod. – Indessen gehören diese Einflüsse eng zusammen. Noch 1854 heißt es in der Vorrede zu einer Neuauflage von J. F. Starcks Predigten: „Starck hat nicht Oetingers Tiefe, noch Arnolds Kraft, nicht Hahns Klarheit, noch Steinhofers Innigkeit."

480 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben u. Briefe*, Stuttgart 1859, S. 760–776 (Briefe der Jahre 1771/72).

481 Ebda., 803.

482 Der Oetinger-Schüler verlobte und verheiratete sich in diesem Sommer 1774. Er war auch kein „Kandidat" mehr. Es handelte sich um David Hartmann: vgl. Wilhelm Langs Aufsatz im *Goethe-Jb.* IX (1888), S. 128–134.

483 Vgl. *DjG* VI (Personenregister): Johann Ludwig Ewald (1747–1822), seit Sommer 1775 Pfarrer in Offenbach (*DjG* V, 320). – Offenbach muß in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein Mekka für Theosophen gewesen sein. Zuerst sahen wir den Alchimisten Metz dorthin wandern. Dann den Oetinger-Leser Ewald. Darüber hinaus siedelten sich die „Frankisten", eine ostjüdische kabbalistische Sekte der *Sabbatianer* unter Führung des gottgleich verehrten, in Reichtum und Macht schwelgenden Jakob Frank (1719–1791) in Offenbach an, als sie aus Polen vertrieben worden waren. Vgl. E. Bischoff, *Die Kabbalah*, Leipzig 1903, S. 117; neuerdings Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, S. 346 u. ö. – Wer nahm alle diese Geister so gastlich auf? Die Fürsten von Isenburg-Offenbach-Birstein, wie wir bereits wissen! (Vgl. Anm. 473.)

484 Ewald heiratete Rachel Gertrud du Fay aus Frankfurt (*DjG* V, 302) am 8. September 1775. Goethe dichtete das *Bundeslied* für das Brautpaar (*DjG* V, 319). Ewald, der selbst schriftstellerte (vgl. *DjG* VI, 555), redigierte in den neunziger Jahren in Hannover eine Zeitschrift *Urania*, in deren erstem Stück, 1793, S. 53, Goethes Jugendgedicht *Sehnsucht* seine späte Veröffentlichung fand (vgl. *DjG* VI, 510).

485 Vgl. Philipp Matthäus Hahn, *Die gute Botschaft vom Königreich Gottes. Eine Auswahl*, ed. J. Roessle, Metzingen/Wttbg. 1963 (Zeugnisse der Schwabenväter 8), S. 157–160.

486 Die Schrift ist eine Sammlung von Gedichten alchimistischen Inhalts, aber im änigmatischen Stil der Zunft. *Aurora Musis Amica* heißt es über der aufgehenden Sonne des Titelkupfers, was bemerkenswert ist, weil es schon den Übergang von der mystischen Bedeutung der Aurora und der Sonne zur ästhetischen des jungen Goethe („Musen"!) bezeichnet. Das Büchlein ist anonym bei Johann Georg Eßlinger verlegt worden, einem Frankfurter Buchhändler, den auch der junge Goethe mit Buchbestellungen beehrte (vgl. *DjG* V, 4).

487 Vgl. Beyer, *Das Lehrsystem* [...] (o. Anm. 413), S. 105. – Schon Agnes Bartscherer (*Zur Kenntnis des jungen Goethe*, Dortmund 1912, S. 129) hatte hellsichtig festgestellt: „Sein eigner Arzt und Lehrer Dr. Metz betrug sich ihm gegenüber nicht viel anders als ein Mystagoge gegen einen Neophyten."

488 *DjG* I, 324.

489 Vgl. Beyer, S. 105 (zitiert aus *Starke Erweise aus den eigenen Schriften des hochheiligen Ordens Gold- und Rosenkreuzer*, Rom 5555 [= 1788], S. 129 f.).

490 Beyer, S. 36.

491 Vgl. Runkel, *Gesch. d. Freimaurerei in Dtld.* (o. Anm. 71 der Einleitung), Band II, S. 12.

492 *DjG* II, 26. – Prosper Alpinus (1553–1616) studierte Medizin in Padua und ging 1580 für drei Jahre nach Ägypten. Nach Italien zurückgekehrt, praktizierte er in Genua und wurde 1593 Professor für Botanik und Oberaufseher des Botanischen Gartens in Padua. Von seinen Büchern zur Botanik und Medizin ist am bedeutendsten *Medicina Aegyptiorum*, neu ediert Leiden 1719. – Vgl. dazu John Fergusons Katalog alchimistischer, chemischer und pharmazeutischer Bücher, *Bibliotheca chemica*, 2 Bde., Glasgow 1906, Band I, S. 27/28.

493 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben u. Briefe*, Stuttgart 1859, S. 562.

494 Von Friedrich Häußermann erschien in Jg. 1969/70 (Teil I) und Jg. 1972 (Teil II) der *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* ein wichtiger Aufsatz über *„Theologia Emblematica*. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei F. C. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Boehme", den ich in meine Untersuchungen leider nicht mehr einarbeiten konnte. Es sei hier auf ihn verwiesen.

495 Zum Treiben der Spätrosenkreuzer vgl. auch das Buch von Hans Grassl, *Aufbruch der Romantik* (i. e. in Bayern 1775–1785), München 1968.

III. DIE „KONSEQUENTERE AUSBILDUNG" HERMETISCHER ÜBERLIEFERUNGEN IM WELTBILD DES JUNGEN GOETHE

1 *DjG* II, 33.

2 Sincerus Renatus, *Schrifften*, Leipzig und Breslau 1741, S. 286.

3 Vgl. *DjG* VI, 178; Brief vom 6. März 1780.

4 Artemis-Ausgabe, Band 18 (Briefe I), S. 138.

5 Vgl. Grete Schaeder, *Gott und Welt*, Hameln 1947, Kapitel I.

6 *DjG* II, 140.

7 *DjG* II, 51.

8 Vgl. Bruno A. Wachsmuth, „Goethe und die Magie" (o. Anm. 21 der Einleitung), S. 216.

9 Nachweis bei Wachsmuth, „Goethe und die Magie" (Teil II, S. 217, Anm.1).

10 Vgl. *W.A.*, IV. Abt. (Briefe), Bd. III, S. 115; 121.

11 Vgl. *Schriften* (ed. Ehmann, Stuttgart 1853–1858), 2. Abt., Band 2, S. 231.

12 *DjG* II, 139.

13 Sincerus Renatus, Gesamtausgabe *(GA)* der *Schrifften*, Leipzig und Breslau 1741, S. 252.

14 Vgl. etwa Sincerus Renatus, *GA* S. 298.

15 Vgl. das berühmte Gespräch Friedrich Jacobis mit Lessing, wo von der Kontraktion und Expansion Gottes die Rede ist (*Spinozabüchlein*, ed. Fritz Mauthner, München 1912, S. 67–80): Lessing sagt dort: „Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibniz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Kontraktion? Dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt?" (S. 72) – „Einmal sagte Lessing mit halbem Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äußersten Kontraktion" (S. 80). „Er [...] erklärte sich auf eine Weise, die mich an Heinrich Morus und van Helmont erinnerte. Lessing erklärte sich noch deutlicher, doch so, daß ich ihn abermals zur Not der Kabbalisterei verdächtig machen konnte. Dies ergötzte ihn nicht wenig" (ebda.). – Auch Friedrich Schlegel spricht in einer Pariser Vorlesung von 1804, über die griechische Philosophie, mit voller Selbstverständlichkeit von Kräften und Prinzipien „wie z. B. Kontraktion und Expansion" (vgl. Kritische Ausgabe, ed. Behler, Paderborn, München, Wien 1958, Band XI, S. 106).

16 Goethe an Schweigger, April 1814; vgl. *W.A.*, IV. Abt., Bd. 24, S. 227.

17 Vgl. Gottfried Arnold, *Mystische Theologie*, 2. verbesserte Auflage, Leipzig („bey Sam. Benj. Walthern") 1738, Anhang „Vertheidigung der Mystischen Theologie", S. 51–53.
18 *DjG* II, 320.
19 Georg von Welling, *Opus Mago-cabbalisticum et Theosophicum*, Homburg vor der Höhe 1735, S. 495.
20 Ebda., 598.
21 Vgl. Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, o. O. 1776; Neuausgabe (ed. Hamberger) Stuttgart 1849, S. 91/92.
22 *DjG* II, 9/10.
23 Vgl. Sincerus Renatus *Theo-Philosophia*, Breslau 1711, S. 234.
24 Vgl. Johann Conrad Dippel, „Wegweiser zum Licht und Recht in der äussern Natur", in *Eröffneter Weg* [...] (o. Anm. 88 der Einleitung), S. 938 von Band I.
25 Vgl. *Schriften* (ed. Ehmann, Stuttgart 1853–1858), 2. Abt., Band 2, S. 129 (*Irdische und himmlische Philosophie*, 1. Teil).
26 Ebda.
27 *DjG* I, 303; die ganze Versepistel reicht bis *DjG* I, 309.
28 *DjG* I, 328.
29 Der zweite Teil dieses Buchtitels wird im späteren Jahrhundert zur Formel, die man weithin als Bildungsgut verwendet. Goethe schreibt 1785 an Friedrich Jacobi, daß er fortfahre, „in herbis et lapidibus" Kenntnisse zu sammeln. Cagliostro, der Scharlatan, gab vor, seine magischen Kräfte „ex verbis, herbis et lapidibus" zu haben. (Vgl. *Goethes Briefe*, ed. von der Hellen, Stuttgart und Berlin o. J., Bd. II, S. 196 und Kommentar dazu).
30 Vgl. Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Okkultismus*, 2. Auflage, Leipzig 1909, S. 239.
31 *DjG* I, 319.
32 *DjG* II, 48.
33 *DjG* I, 327.
34 *DjG* II, 31/32.
35 *DjG* II, 45.
36 *DjG* II, 12.
37 *DjG* II, 36.
38 *DjG* II, 13.
39 *W.A.*, I. Abt., Bd. 27, S. 238.
40 Vgl. *Goethe's Werke*, Berlin (Hempel) o. J., Bd. 21, S. 368/369 (Anm. 330).
41 Vgl. bei Baldinger (wie angegeben) S. 81 („merkwürdige Dissertation") und S. 84.
42 Zitiert bei Baldinger, S. 83.
43 Ebda.
44 Ebda., 84.
45 *DjG* II, 33.
46 Artemis-Ausgabe, Band 18, S. 140.
47 Vgl. Th. Freudenberger, *Augustinus Steuchus und sein literarisches Lebenswerk*, Münster 1935 (Ref. gesch. Studien und Texte 64/65), S. 360.
48 Vgl. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960 (8. Auflage), Stichwort „Perennis philosophia", S. 755/756. – Der Begriff der *philosophia perennis* tritt auch an anderen Orten auf. Titus Burckhardt, *Alchemie*, Olten und Freiburg i. Br. 1960, S. 63 reklamiert ihn für die hermetische Philosophie: „Für die ‚philosophia perennis', die dem Morgenland und dem Abendlande bis zum Einbruch des Rationalismus gemeinsam war, sind die beiden Ursprünge, der tätige und der duldige, jenseits aller sichtbaren Kundgebung die ersten und alles bestimmenden Pole des Daseins." Bei Ehregott Daniel Colberg wird die *philosophia perennis* zum Synonym der Kabbala: „Hieraus erkennen wir gar leichtlich, was die Schwarmgeister durch ihre artem spiritualem, mirabilem scientiam Dei, Mysticam Theologiam, scientiam contemplativam, philosophiam perennem, secretam sapientiam verstehen,

nemlich nichts anders als Cabalam" (vgl. *Platon.-Hermet. Christentum*, o. Anm. 63 der Einleitung, Bd. I, S. 145.). – Das ist also genau das, was bei Oetinger „philosophia sacra" heißt. – Einen ganz allgemeinen unhistorischen Gebrauch des Begriffs bezeugt Benedetto Croce, *Gianbattista Vico*, in „Appendix III". Das Buch war mir leider nur in der englischen Übersetzung von Collingwood, London 1913 zugänglich. In diesem Appendix wendet sich Croce gegen das als Schutzbehauptung verstandene Vorgehen Vicos, seine Lehren mit denen Thomas von Aquins zu vereinbaren, was von manchen Vico-Forschern für bare Münze genommen worden sei. „By such a method of interpretation one could reduce all doctrines to a single one, a ‚perennis philosophia'. I do not say that it would be a method entirely devoid of truth; but it is certainly not a historical method" (S. 282). Vgl. dazu auch o. Anm. 102 der Einleitung. – Was ich selbst unter dem Begriff *philosophia perennis* verstehe, wird hoffentlich klar sein: das eklektische Bestreben des 18. Jahrhunderts, einen wahren „Kern" aus den philosophischen Bemühungen aller Zeiten und Völker zu gewinnen.

49 Vgl. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, S. 72/73.

50 Vgl. *Dichtung und Wahrheit*, Beginn des 16. Buchs. Die Stelle ist interessant, weil sie vier Geisteswelten unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt bringt – und unter diesem Gesichtspunkt (wie auch noch unter anderen) konnten sich diese Welten wohl auch schon dem jungen Goethe ineinander gespiegelt haben: „Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte, und es vermehrte sich nur, als man meine werten Mystiker des Spinozismus anklagte, als ich erfuhr, daß Leibniz selbst diesem Vorwurf nicht entgehen können, ja daß Boerhave, wegen gleicher Gesinnungen verdächtig, von der Theologie zur Medizin übergehen müssen."

51 Diese Untersuchung hat sich mit den *Kurtzen Fragen aus der Philosophischen Historie*, 7 Teile, Ulm 1730–1736, vertraut gemacht, da der *Kleine Brucker*, den Goethe namentlich erwähnt, nicht greifbar war. Letzterer ist aber nur als ein Auszug aus dem vorangegangenen größeren Werk anzusehen. Darüber hinaus muß der „große Brucker" – wenn wir die *Kurtzen Fragen* so nennen dürfen, und nicht die lateinische *Historia Critica Philosophiae*, die 1742 in Leipzig herauskam – dem jungen Goethe bequem bei der Hand gewesen sein. Alle Welt holte sich um 1770 bei Brucker Aufschluß über philosophische Dinge (noch der junge Friedrich Schlegel spricht – im Anschluß an Matthias Claudius, *Asmus*, 5. Teil, Jacobi-Rezension –, allerdings schon abschätzig, von „Bruckers Choralbuch"). Goethes Vater besaß sogar – laut F. Göttings „Die Bibliothek von Goethes Vater" (o. Anm. 22 der Einleitung) – Jacob Bruckers *Ehrentempel* der deutschen Gelehrsamkeit. Interesse für die literarische Wirksamkeit des Augsburger Pastors bestand im Großen Hirschgraben also durchaus.

52 Über die „Haupt- und Grund-Irrthümer aller falschen Philosophie" informiert Brucker auf S. 99 von Teil I. – Über die Malabaren vgl. Teil VII, S. 1057 ff. Unser Zitat S. 1091/1092, Anm. (rr).

53 Ebda.

54 Vgl. *Schriften* (ed. Ehmann, Stuttgart 1853–1858), 2. Abt., Band 5, S. 52. Das Interesse für die Malabaren hing mit der zeitgenössischen Heidenmission zusammen, die seit 1734 auch von der Brüdergemeinde (finanziell gefördert vom württembergischen Hof) aufgenommen wurde. Vgl. dazu Ernst Müller, *Stiftsköpfe*, Heilbronn 1938, S. 143.

55 Vgl. *Kurtze Fragen* (o. Anm. 51), 7. Teil, S. 56.

56 Ebda., 59.

57 Über die „Nichtchristlichkeit" Giordano Brunos vgl. jetzt das langjähriger Forschung entsprungene Buch von Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, besonders S. 273 etwa: „Christ is [für Bruno!] a good and beneficient Magus." Und sehr witzig spricht dieselbe Seite von Bruno „preaching a kind of Egyptian Counter Reformation".

[58] *DjG* II, 37.

[59] Johann Albert Fabricius (1668–1736), *Bibliotheca Graeca*, Hamburg 1708–1728, 14 Bände. – Johann Albert Fabricius, *Bibliographia antiquaria*, Hamburg und Leipzig 1713; 3. Auflage (nach der ich zitiere) Hamburg 1760.

[60] *DjG* II, 27.

[61] *DjG* III, 128.

[62] *Bibliotheca Graeca* (o. Anm. 59), Vol. XIV, Hamburg 1728.

[63] Über die kabbalistischen Vorstellungen von dem *Zimzum* und den *Kelifot* vgl. Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 117–158: „Kabbala und Mythos", besonders S. 146–152.

[64] *DjG* II, 37.

[65] Ebda.

[66] *DjG* I, 364.

[67] Vgl. Wielands *Musarion*, 2. Buch, Verse 189 ff.

[68] Zitiert nach der Verdeutschung von Thassilo von Scheffer, *Metamorphosen*, Bremen o. J. (Sammlung Dieterich 35), S. 1/2.

[69] *DjG* II, 140, vgl. dazu Ovid, *Metamorphoses*, Buch I, Vers 49.

[70] Vgl. Ursula Müller, *Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik*, Berlin 1940, S. 25 (Germanische Studien 229). – Eine sehr dürftige Arbeit!

[71] Dom Antoine-Joseph Pernety, Mönch der Kongregation der Benediktiner von Saint-Maur, 1763/64 Begleiter Bougainvilles auf seiner berühmten Reise, 1767–1783 Bibliothekar Friedrichs II. (vgl. Danzel-Guhrauer, *Lessing*, Band II, S. 123), 1782–1786 Übersetzer Swedenborgs ins Französische, gestorben 1796. – Er veröffentlichte 1758 *Les fables égyptiennes et grecques, Dévoilées & réduites au même principe, avec une explication des Hiéroglyphes, et de la guerre de Troye* in 2 Bänden; 2. Auflage (ebenfalls Paris) 1786. Außerdem gleichzeitig *Dictionnaire Mytho-Hermétique*, dessen 2. Auflage (wie die erste) zu Paris, 1787 erschien. – Über Pernety vgl. auch Viatte, *Les sources occultes [...]* (Paris 1928), Bd. I, S. 89–104.

[72] Vgl. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte* (1795), wo in einer Anmerkung diese *Magna Charta* der philosophischen Säkularisation der Hermetik seit Leibnizens großem Anfang gegeben wird: „Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche sei im Übersinnlichen, das Natürliche im Übernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Überhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz geahneter und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach Leibnizens Vergleichung, die güldnen Gefäße der Ägypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß" (vgl. *Werke*, ed. O. Weiß, Leipzig 1907, Band 1, S. 67, Anm. 1). – Die „güldnen Gefäße" in 2. Mos. 3, 22.

[73] Vgl. dazu auch den Kommentar von Erich Trunz in der *Hamburger Ausgabe* von Goethes Werken, Band 1 („Hymnen"), [4]1958, S. 428.

[74] Moses Mendelssohn, *Phädon*, Berlin und Stettin 1767. Der junge Goethe verglich Mendelssohns *Phädon* mit J. B. Köhlers deutscher Übersetzung von Platons *Phaidon*, Lübeck 1769.

[75] Vgl. W. Windelband/H. Heimsoeth, *Lehrbuch d. Philosophie*, 15. Aufl. Tübingen 1957, S. 413.

[76] Vgl. Karl Hillebrand, „Die Berliner Gesellschaft in den Jahren 1789–1815" in *Unbekannte Essays* (ed. Uhde-Bernays), Bern 1955, S. 13–81 (geschrieben 1870). – Zitat S. 18.

[77] Vgl. dazu einen Passus aus W. Diltheys *Jugendgeschichte Hegels* (*Ges. Werke*, Bd. IV, S. 140/141): „Die gegenständlichen, logisch auffaßbaren Verhältnisse der Einheit, Trennung, Entgegensetzung, der Vielheit und schließlich der Einigung haben in sich zugleich die Seite des Gefühlslebens in Leid und Seligkeit. ‚Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder' (Hölderlin, Hyperion I, 1797). In allen diesen Zügen sind Hölderlin und Hegel nächstverwandt, Hölderlin ist in denselben

unabhängig von Hegel, und nur das kann die Frage sein, [...] ob die beiden schwerblütigen und tiefgründigen Schwaben auf Grund verwandter Denker dieselben Ideen ausgebildet haben." – Die Antwort hierauf dürfte nach Robert Schneiders (o. Anm. 142 der Einleitung) und den vorliegenden Untersuchungen leichter zu geben sein.

78 *DjG* I, 324.

79 *DjG* II, 7.

80 *DjG* II, 7/8.

81 Vgl. Athanasius Kircher, *Hall- und Tonkunst* (deutsche Übersetzung der *Phonurgia*) Nördlingen 1684. – Hier steht die pythagoreische „Sphärenmusik" Pate; so wohl auch bei einem Samuel Hafenreffer, den Kortum in seiner *Literargeschichte der Arzneikunst* (S. 281) erwähnt. Er schrieb ein *Monochordon symbolico-biomanticum*, in welchem er „die Lehre vom Puls nach musikalischen Noten erläutert". Hafenreffer war Professor in Tübingen. Lenglet du Fresnoy (o. Anm. 30 von Kap. I, Bd. III, S. 182) kennt eine *Officina Pharmaceutica et Hermetica-Paracelsica* von ihm. – Vgl. dazu Rudolf Haase, *Geschichte des harmonikalen Pythagoreismus*, Wien 1969 (Publikationen d. Wiener Musikakademie 3).

82 *DjG* II, 7.

83 Artemis-Ausgabe, Band 18, S. 140.

84 *DjG* V, 347/348.

85 Pfenninger stand sechs Jahre später den „Gold- und Rosenkreuzern" übrigens ebenso nahe wie Oetinger. Er publizierte in Zürich von 1781 bis 1783 das „Christliche Magazin", das – laut Albrecht – in den Versammlungszimmern der Spätrosenkreuzer aufzuliegen pflegte (vgl. o. Anm. 124 der Einleitung, S. 134).

86 *DjG* IV, 16.

87 Vgl. das Gedicht *Hans Sachsens poetische Sendung:* „Wie er sich sieht so um und um, / Kehrt ihm das fast den Kopf herum, / Wie er wollt Worte zu Allem finden, / Wie er möcht so viel *Schwall* verbinden."

88 Vgl. dazu die briefliche Erörterung dieses Begriffs der „Erfahrung" zwischen Goethe, Lavater und Cordata im Jahre 1774.

89 Außer bei Oetinger finde ich das Jeremia-Zitat bei einer Durchsicht meiner Unterlagen noch bei dem Steinhofer-Genossen Schmidlin, in einem Brief an die Ebersdorfer Brüder, 1738 (vgl. Ehmann, *Süddt. Originalien*, S. 99), und bei Johann Peter Eberhardt (*Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben und der Magie*, o. Anm. 41 der Einleitung, S. 2); auch in einem Brief Huzelins an Fricker aus dem Jahre 1764 (vgl. Ehmann, *J. L. Fricker*, Tübingen 1864, S. 189).

90 *DjG* II, 54.

91 *DjG* V, 321.

92 Eine isolierende Trennung von Erleuchtung und Erwärmung darf überhaupt in unser Verständnis des hermetischen Lebens nicht hineinspielen. So ist die Wirkung der Expansion ja ebenfalls Licht und Kraft zugleich.

93 Das *Lallen* ist ein Lieblingswort schon des Pietismus, dann auch des jungen Goethe. Es stammt wahrscheinlich aus dem pietistischen Biblizismus, der in Halle ja bekanntlich (mit Cansteins Bibelanstalt) ebenso floriert hat wie in Württemberg (mit Bengels Textkritik am Neuen Testament). Im Text des Neuen Testaments überwiegt aber als Verb des Aussagens ein ganz unverfängliches griechisches λαλεῖν, dessen bloßer Anklang dann auf das deutsche *lallen* einen Widerschein von Heiligkeit übertragen mußte. Man bedenke, wie Jakob Böhme mit den lateinischen Vokabeln umging – ebenfalls vom deutsch gedeuteten Wortklang her! – Vgl. hierzu August Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1954.

94 Vgl. *DjG* IV, 48.

95 Ebda.

96 *DjG* III, 131.

[97] Meine Bewunderung für Fairleys Goethe-Buch ist aufrichtig, sosehr ich mich auch von seiner Auffassung des jungen Goethe distanzieren möchte. Fairley ist das extreme Beispiel dafür, wie sehr es dem jungen Goethe gelungen ist, seinen Geist aus Geist, seine Besonnenheit aus Besonnenheit, seine Philosophie aus Philosophie zu verbergen, ja zu verleugnen. Aber warum fühlte sich der junge Goethe in dieser Glanzperiode seines Dichtertums, in der äußeren Sorglosigkeit seiner Frankfurter Genieperiode immer wieder so tief unglücklich und innerlich zerrissen, warum verglich er sich mit *Kain*, dem Gehetzten, warum gelang ihm zum überkommenen Faust ein so unvergleichlicher Mephisto? Weil er aus philosophischen Gründen anders sein, anders sich verhalten mußte als eben dieser klare, zum Philosophieren geschaffene Intellekt billigen konnte! – In einem Brief spricht Goethe von seinem „schwärmenden Unglauben" (*DjG* IV, 18), er hatte Gewissensbisse, wenn er sich an die schwärmende Manifestation, an einen Enthusiasmus überließ, dem Philosophie und eben nicht „Glaube" im religiösen Wortsinn die Grundlage und die Kraft gab. So auch mußte ein Zwiespalt sich auftun zwischen einer berauschenden Erkenntnis des Lebens und den Resultaten einer so berauschten Lebens*führung*.

[98] *DjG* V, 348.

[99] *DjG* V, 347.

[100] Vgl. Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Okkultismus* (o. Anm. 30), S. 241.

[101] Vgl. Auguste Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, Paris 1928, Bd. I, S. 18/19.

[102] Poiret legt jedem Hauptvertreter seines Mystikerkatalogs einen *Charakter* zu – in der Art der Papst-Namen der Prophezeiungen des Malachias etwa. Vgl. Max Wieser, *Peter Poiret*, München 1932.

[103] Vgl. *Schriften* (ed. Ehmann, Stuttgart 1853–1858), 2. Abt., Band 5, S. 288.

[104] *DjG* V, 140.

[105] Vgl. Vorstudie zum 13. Brief an Arnauld; ed. Gerhardt (o. Anm. 49 der Einleitung) II, 72.

[106] Vgl. Brief an de Volder vom 30. Juni 1704; ed. Gerhardt II, 270.

[107] *DjG* II, 118.

[108] Vgl. Leibnizens Brief an Bourguet vom Dezember 1714; zitiert bei Überweg, *Grundriß*, 3. Teil, Berlin 1924 (12. Aufl.) S. 325: „Il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivants de l'univers toujours subsistants ou d'univers concentrés qu'il y a de monades."

[109] Vgl. Ewald A. Boucke, *Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage*, Stuttgart 1907, S. 77.

[110] Vgl. Zitat o. in Anm. 108.

[111] Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, beschäftigt sich mit der bereits wissenschaftlich gewordenen Mystik. Von dieser Position aus beschäftigte sich Mahnke dann in einem zweiten Buch mit *Leibniz und Goethe*, Erfurt 1924 (Weisheit und Tat 4).

[112] Vgl. A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, 2 Bände, Frankfurt a. d. Oder, 1750–1758. – Vgl. dazu Robert Zimmermann, *Geschichte der Ästhetik als philosophische Wissenschaft*, Wien 1858.

[113] *DjG* II, 40/41.

[114] *DjG* II, 9/10.

[115] Vgl. A. Bartscherer, *Zur Kenntnis des jungen Goethe*, Dortmund 1912, S. 65.

[116] Hellmuth Sudheimer, *Der Geniebegriff des jungen Goethe*, Berlin 1935.

[117] *DjG* IV, 16.

[118] *DjG* V, 309.

[119] Zweifellos ist das der Sinn jenes Mottos, das Goethe dem Vierten Teil seiner Autobiographie vorangesetzt hat: *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Wie unzureichend alle anderen Erklärungen, selbst die von Goethe im 20. Buch der Autobiographie gegebene (und auf den Antagonismus von Universum und „dämonischer" Einzelkraft

eingeengte) ist, beweist etwa der Kommentar G. v. Loepers (Hempelsche Ausgabe, Band 23, S. 131). – Was sich gegen Gott zu stellen vermißt, muß selbst göttlicher Art sein – und von dieser Art war in Goethes Sturm und Drang jede lebendige Seele, die sich eines eigenen Willens bewußt ist. – Vgl. auch Goethes Äußerung gegenüber Riemer (*Goethes Gespräche ohne die Gespräche mit Eckermann*, in Auswahl, ed. Biedermann, Wiesbaden 1957, Insel-Verlag, Nr. 521): „Ein Gott kann nur wieder durch einen Gott balanciert werden. Die Kraft soll sich selber einschränken, ist absurd. Sie wird nur wieder durch eine andere Kraft eingeschränkt".

120 *DjG* V, 16.
121 *DjG* III, 31/32.
122 *DjG* III, 79.
123 Oetinger übernimmt den Ausdruck von Plouquet. Vgl. beispielsweise *Schriften* (ed. Ehmann, Stuttgart 1853–1858), 2. Abt., Band 1, S. 18.
124 *DjG* II, 152. – Noch zehn Jahre später taucht die Vorstellung auf, wenn Goethe am 17. März 1782 an Charlotte von Stein schreibt: „Meine Seele schließt sich in sich selbst zusammen, wenn mir dein Anblick fehlt." Vgl. auch den Brief vom 24. Juli 1782.
125 *DjG* VI, 222.
126 *DjG* VI, 223.
127 *DjG* V, 346 (Fußnote).
128 *DjG* V, 335.
129 *DjG* VI, 222.
130 *DjG* II, 51.
131 Ebda.
132 Vgl. „Goethe und die Magie", 2. Teil, in Viermonatsschrift *Goethe*, Jg. 1943, Heft 3, S. 215–231, hier S. 223.
133 Vgl. *Schriften* (ed. Ehmann), 2. Abt., Band 2, S. 4 *(Irdische und himmlische Philosophie)*. – Auf die Geschichte der Wirbeltheorien seit Descartes, Torricelli und Leibniz kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu A. Koyré, *Newtonian Studies*, Cambridge/Mass. 1965, bes. S. 127/128.
134 *DjG* II, 52.
135 *DjG* III, 136.
136 *DjG* II, 186.
137 *DjG* IV, 51.
138 *DjG* II, 310.
139 *DjG* IV, 254.
140 *DjG* II, 108.
141 *DjG* II, 108/109.
142 *DjG* V, 283.
143 *DjG* V, 26/27.
144 *DjG* II, 173.
145 *DjG* II, 174/175.
146 *DjG* II, 9/10.
147 *DjG* II, 59/60.
148 *DjG* II, 61.
149 Vgl. *Theo-Philosophia*, Breslau 1711, S. 259.
150 *DjG* II, 302.
151 *DjG* II, 132.
152 *DjG* II, 134.
153 *DjG* V, 423.
154 *DjG* II, 131.
155 *DjG* II, 132.
156 *DjG* III, 109.
157 *DjG* II, 135.

158 *DjG* V, 322.

159 Vgl. Ernst Cassirer, *Die platon. Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig und Berlin 1932, S. 97/98: „Das Sein und das Wirken der Einzelseele ist nur unter Voraussetzung des Seins und Wirkens der Weltseele verständlich. [...] In seinen philosophischen Gedichten hat Henry More versucht, dieses All-Leben der Seele poetisch zu beschreiben. Sie sitzt am Webstuhl und läßt beständig neue Gebilde aus sich hervorgehen, sie schafft ständig Gestalten und sie verbirgt sich für uns hinter der Fülle ihrer Gestalten. Niemals erblicken wir sie selbst, sondern immer nur ihr Gewand und ihre Hülle [...] Der Kern der Seele ist diese ihre Vitalität [...]: ‚Onely that vitality / That doeth extend this great Universall, / And move th' inert Materiality / Of great and little worlds, that keep in memory'."

160 *DjG* III, 310.

161 *DjG* III, 317/318.

162 *DjG* IV, 227.

163 *DjG* II, 136.

164 *DjG* V, 65.

165 *DjG* V, 99.

166 *DjG* IV, 241.

167 *DjG* V, 46.

168 *DjG* V, 133. – Dieselbe Vorstellung, aber nun zusammen mit zwei Korrespondenzen zum konzentrativen Pol, begegnet uns noch in einem Brief vom 3. April 1780 an Merck: „Doch hatte ich eine böse Zusammengezogenheit, eine Kälte und Unteilnehmung, die jedermann auffiel und gar nicht natürlich war."

169 *DjG* V, 448.

170 *DjG* V, 304.

171 *DjG* V, 291.

172 Vgl. etwa eine schwächere Version in einem der Gustchen-Briefe: „Geb Ihnen der gute Vater im Himmel viel m u t h i g e frohe Stunden wie ich deren oft hab, und dann lass die Dämmrung kommen, tränenvoll und s e e l i g – Amen" (*DjG* V, 18; interpretierende Sperrungen).

173 *DjG* IV, 28.

174 Vgl. sein Gedicht *Sprache* (*DjG* III, 87), eines der in jedem Sinne verborgeneren Gedichte des jungen Goethe. Es stellt eine neue Version der Polarität von Konzentration und Expansion, von Keim und Pflanze dar, zugleich geht es analogisierend vor, indem es Sprechen und Kämpfen nebeneinanderstellt. Aber muß auf diese Weise die „Sprache" nicht um ihren vermittelnden Sinn kommen? Sie bleibt nur noch ein Instrument des wirkenden Lebens. So läßt sich auch nicht mehr das Maß von Leben anders bestimmen als in seiner Expansion:

> Was reich und arm! was stark und schwach!
> Ist reich vergrabner Urne Bauch?
> Ist stark das Schwert im Arsenal?
> Greif milde drein, und freundlich Glück,
> Fließt Gottheit von dir aus!
> Faß an zum Siege, Macht, das Schwert,
> Und über Nachbarn Ruhm!

Ein griechisches Sprichwort steht dem Inhalt des Gedichts so nahe, daß man versucht ist, an Goethes Kenntnis desselben zu denken. Es sei hier als Interpretationshilfe angeboten: „Der Geldgierige vergrub sein Vermögen und damit zugleich seine Seele" (Ο φιλάργυρος κατώρυξε τὴν οὐσίαν καὶ συνκατώρυξε τὴν ψυχήν). Zu beachten ist dabei die Doppeldeutigkeit der beiden griechischen Wörter ousia und psyche (Vermögen–Wesen bzw. Seele–Leben).

175 *DjG* II, 12.

176 *DjG* II, 255.
177 *DjG* II, 251.
178 *DjG* III, 136–138; Zitat III, 137.
179 *DjG* IV, 133.
180 *DjG* III, 136.
181 *DjG* III, 137.
182 Ebda.
183 Ebda.
184 Ebda.
185 Ebda.
186 *DjG* III, 138.
187 Ebda.
188 *DjG* II, 230.
189 *DjG* III, 15.
190 *DjG* III, 96.
191 *DjG* III, 97.
192 *DjG* III, 72.
193 *DjG* V, 71.
194 *DjG* V, 109.
195 *DjG* V, 295.
196 *DjG* III, 128/129.
197 *DjG* III, 129.
198 Ebda.
199 *DjG* III, 130.
200 Ebda.
201 Ebda.
202 Ebda.
203 Ebda.
204 *DjG* III, 130/131. – Die Interpretation des jungen Goethe ist nicht ganz ohne Halt im neutestamentlichen Sprachgebrauch, jedenfalls was die entschiedene Gegeneinanderstellung von nous und pneuma anbelangt. Vgl. Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963 (5. Auflage), Spalte 1077 (νοῦς).
205 *DjG* III, 131.
206 *DjG* III, 131 (originale Sperrung).
207 Ebda.
208 *DjG* IV, 50.
209 *DjG* IV, 27.
210 Ebda.
211 *DjG* VI, 224/225.
212 *DjG* IV, 96/97.
213 *DjG* IV, 164.
214 *DjG* IV, 151/152.
215 *DjG* IV, 138.
216 *DjG* II, 175.
217 *DjG* II, 265.
218 *DjG* IV, 132.
219 *DjG* III, 18.
220 *DjG* IV, 29.
221 *DjG* II, 118.
222 *DjG* V, 22.
223 Ebda.
224 *DjG* III, 90.
225 *DjG* V, 340/341.

226 *DjG* IV, 31: „Zäunt ieder sich sein kleines Gut."
227 *DjG* IV, 137.
228 *DjG* III, 51.
229 *W. A.*, I. Abt., Bd. 16, S. 123–129.
230 Ebda.
231 Ebda.
232 Ebda.
233 *DjG* II, 131.
234 Unter Goethes individuellen „Kombinationen" ist wohl die Spiegelung der großen Welt in der spezifizierten kleinen Welt zu verstehen, wie diese Spiegelung ja auch schon dem „hermetisch-platonischen Christentum" Colbergs bekannt war, wenn er gegen sie und ihre Befürworter polemisiert: „[...] nach ihrem wahnsinnigen Principio, daß der Geist des Menschen [= Mikrokosmos] ein Stück des vermeynten Weltgeistes [= Makrokosmos] sey, der vielfältig reflectiret [!] werde" (S. 99).
235 Während wir hier vom „erkennenden" und „wirkenden" Leben sprechen, will Joseph Ennemoser, *Geschichte der Magie*, Leipzig 1844, S. 68, „die vorzüglichsten Theile der *schauenden* und *wirkenden* Magie durchgehen". Er übernahm dieses Begriffspaar offensichtlich von der bei ihm breit zitierten *Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition* von Molitor (Münster 1839, 3 Bände). Bei Molitor heißt es (S. 285): „Zu diesen Mysterien wurde nun insbesondere die höhere Magie gezählt, welche doppelter Art ist, die göttliche Magie als wahre Vergeistigung des Guten, und die diabolische schwarze Magie [...] Jede dieser beiden Arten zerfällt ihrem Wesen nach in eine schauende und wirkende." Vgl. dazu noch Ennemoser, a. a. O., S. 85.
236 Die „Fernwirkung" spielt dann auch bei den Spätrosenkreuzern noch eine bedeutende Rolle. Vgl. Albrecht, *Geheime Geschichte eines Rosenkreuzers*, Hamburg 1792, S. 164/165.
237 Vgl. Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Okkultismus* (o. Anm. 30), S. 243.
238 Daß dieser Gedanke sich noch lange bei Goethe hält, hat Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist*, unterstrichen. Vgl. etwa eine Rezension Goethes (*W.A.*, I. Abt., Bd. 40, S. 368): „Wir hätten aber doch dieses Werk lieber ‚Bekenntnisse einer Amazone' überschrieben [...] Denn es zeigt sich hier wirklich eine Männin, eine Jungfrau, ein Virago im besten Sinne, die wir schätzen und ehren, ohne eben von ihr angezogen zu werden."
239 Vgl. Peuckert, *Gabalia*, Berlin 1967, S. 536–540.
240 Vgl. dazu meinen Aufsatz „Franz von Baader und Goethes vier Ehrfurchten", in *Germ.-Roman. Monatsschrift*, Bd. 45 (1964), S. 267–279. – Der Gedanke liegt übrigens nahe bei allem Denken, das vom Satz *Totum relucet in omnia* (Nikolaus von Kues) ausgeht.
241 Die Eingabe datiert vom 30. März 1772; *DjG* II, 278.
242 So hat schon Angelus Silesius in seinem *Cherubinischen Wandersmann* das Verhältnis der Seele zu Gott bildlich ausgedrückt – nur daß er an einen transzendenten Gott dachte. Vgl. *Cherub. Wandersm.* (ed. Peuckert), Bremen o. J. (Sammlung Dieterich 64), S.184 (Das geistliche Orgelwerk): „Gott ist ein Organist, wir sind das Orgelwerk, / Sein Geist bläst jedem ein und gibt zum Ton die Stärk."
243 *DjG* II, 54.
244 Vgl. dazu Walter Pagel, „J. B. van Helmont als Naturmystiker", in A. Faivre/R. C. Zimmermann (Hrsg.), *Epochen der Naturmystik*, Berlin 1979, S. 169–211, hier S. 174.
245 Vgl. *Schriften* (ed. Ehmann), 2. Abt., Band 5, S. 111. – Die Verse in einem Brief an Castell von 1764; vgl. *Oetingers Leben und Briefe*, ed. Ehmann, Stuttgart 1859, S. 670.
246 *Philosophie der Alten*, Frankfurt und Leipzig 1762, 2. Teil, S. 19.
247 Vgl. Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe*, S. 565.
248 *Schriften*, 2. Abt., Band 5, S. 161. Folgendes Zitat ebda., S. 110.
249 *Schriften*, 2. Abt., Band 2, S. 222 *(Ird.ische und himmlische Philosophie)*.

250 Vgl. *Die heilige Philosophie*, ed. O. Herpel, München 1923, S. 202.
251 *Schriften*, 2. Abt., Band 5, S. 161.
252 *Schriften*, 2. Abt., Band 2, S. 149 *(Irdische und himmlische Philosophie)*.
253 Der Begriff des „Intensums" wird definiert in *Theologia ex idea vitae deducta*. Vgl. Julius Hambergers Verdeutschung, Stuttgart 1852, „Präliminarien", S. 56/57.
254 *Schriften*, Stuttgart 1853–1858, 2. Abt. (Theosoph. Schriften), Band 6, S. 316.
255 Ebda., 314/315.
256 *Schriften*, 2. Abt., Band 2, S. 7/8 *(Irdische und himmlische Philosophie)*.
257 Ebda.
258 Vgl. *Inquisitio in sensum communem* (ed. Gadamer), S. 167.
259 Ebda., 97. – Sollte Oetingers *sensus communis* dahinterstecken, wenn Goethe in den *Maximen und Reflexionen* (562), Artemis-Ausgabe Bd. 9, S. 572, von einem „originalen Wahrheitsgefühl" spricht, „das im stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt"?
260 *Schriften*, 2. Abt., Band 2, S. 131 *(Irdische und himmlische Philosophie)*. Swedenborg nimmt dabei wieder Bezug auf die *Atmosphäre* jedes Lebewesens, die für ihn ausdrücklich nicht nur Kraft, sondern auch Wesen vermittelt: „Die geistige Sphäre bei einem Menschen oder Geist ist eine aus dem Leben seiner Liebe hervorgehende Ausdünstung (exhalatio), aus welcher schon von ferne erkannt wird, wie er beschaffen ist" (vgl. *De Commercio Animae et Corporis*, 1769, § 61; dt. Übers. Lorch 1930, S. 75).
261 Ebda., 7/8.
262 *Schriften*, 2. Abt., Band 5, S. 290/291.
263 *Schriften*, 2. Abt., Band 2, S. X („Vorrede" zu *Irdische und himmlische Philosophie*).
264 *Schriften*, 2. Abt., Band 6, S. 325/326.
265 *Schriften*, 2. Abt., Band 5, S. 48.
266 2. Abt., Band 6, S. 323.
267 Ebda., 313.
268 Ebda.
269 Untertitel des zunächst anonym erschienenen *Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt*.
270 *Philosophie der Alten*, 2. Teil, S. 13 („Güldene Zeit").
271 Vgl. o. Anm. 258, *Inquisitio in sensum communem* (ed. Gadamer), S. 167.
272 Vgl. *DjG* III, 123.
273 *DjG* IV, 52.
274 *DjG* IV, 51/52.
275 Ebda. 51.
276 *DjG* II, 51.
277 *DjG* IV, 151.
278 *DjG* II, 186.
279 *DjG* IV, 51.
280 *DjG* II, 150.
281 *DjG* II, 131.
282 *DjG* V, 211.
283 *DjG* V, 12.
284 *DjG* V, 309.
285 *DjG* II, 15.
286 *DjG* V, 255/256.
287 Vgl. Kommentar von Morris, *DjG* VI, 481/482. – Nach Hanna Fischer-Lambergs Ausgabe von *Der junge Goethe*, Berlin: de Gruyter, 1963–1974, 6 Bde., hier: Band IV, S. 338, handelt es sich bei ‚Lottchen' um Lotte Jacobi, die von Ostern bis September 1773 in Frankfurt bei Johanna Fahlmer zu Besuch war.
288 *DjG* V, 300.

289 *DjG* VI, 222/223.
290 *DjG* II, 310.
291 Ebda.
292 Ebda.
293 *DjG* I, 330.
294 *DjG* II, 303.
295 Artemis-Ausgabe, Bd. 18, S. 140.
296 *DjG* II, 316.
297 *DjG* II, 187.
298 *DjG* V, 457.
299 *DjG* V, 460.
300 *DjG* II, 128.
301 *DjG* III, 129.
302 *DjG* V, 461.
303 Vgl. „Des Künstlers Vergötterung", *DjG* IV, 101.
304 *DjG* V, 461.
305 *DjG* II, 137.
306 *DjG* II, 140.
307 Ebda. 138.
308 Ebda. 140.
309 *DjG* IV, 152.
310 *DjG* V, 460.
311 *DjG* IV, 162.
312 *DjG* II, 282.
313 *DjG* IV, 27.
314 *Metamorphosen*, Verse 253–261 des Ersten Buchs.
315 Pernety, *Dictionnaire Mytho-Hermétique* (o. Anm. 71), S. 469.
316 *DjG* IV, 27.
317 *W.A.*, I. Abt., Bd. 16, S. 123–129.
318 *DjG* V, 299.
319 *DjG* IV, 161.
320 *DjG* IV, 161.
321 *DjG* V, 293.
322 *DjG* V, 298.
323 *DjG* VI, 225.
324 *DjG* V, 300.
325 Sincerus Renatus, *Schriften*, 1741, S. 258/259.
326 *DjG* V, 345. – Der Aufsatz „Nach Falkonet und über Falkonet" erschien als erster der sieben Beiträge „Aus Goethes Brieftasche" 1776 mit Heinrich Leopold Wagners Übersetzung von Sébastien Merciers 1773 in Amsterdam erschienenem Buch *Du Théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique* . Das Entstehungsjahr von Goethes Beitrag ist nicht bekannt. Goethe setzt sich hier mit dem Buch *Observations sur la statue de Marc-Aurèle et sur d'autres objets relatifs aux Beaux-Arts* (Amsterdam 1771) des Bildhauers und Kunstschriftstellers Etienne-Maurice Falconet (1716–1791) auseinander. Falconet polemisiert gegen die im Titel genannte antike Skulptur, die er nicht als mustergültig betrachten könne, auch wenn er sie nur als Gipsabguß kenne. Denn Abgüsse leisteten für das Studium soviel wie die Originale. Goethe zitiert und übersetzt in seinem Aufsatz zunächst Falconet wörtlich (bis „vice versa"), um dann zustimmende und weitergehende Bemerkungen daran zu knüpfen. – Vgl. dazu den Kommentar von Morris, *DjG* VI, 521–524.
327 Ebda. 346.
328 Ebda.
329 *DjG* II, 54.

330 *DjG* V, 346.
331 Ebda.
332 DjG V, 347.
333 Ebda.
334 Ebda.
335 Vgl. dazu, wie Oetinger in der *Irdischen und himmlischen Philosophie* die Meinung Detlev Cluvers referiert: „Wie nun die Seele als das concentrirteste Wesen eine so große Harmonie der Kräfte in sich schließe, so sei die ganze Welt in solcher Harmonie" (ed. Ehmann, 2. Abt., Band 2, S. 221).
336 *DjG* V, 350.
337 Von der Begründung abgesehen, handelt es sich um einen ganz alten hermetisch-mystischen Gedanken. „Cognoscere est fieri rem cognitam", schrieb schon Patrizzi, der Renaissance-Hermetiker. Vgl. dazu außerdem Platons 7. Brief.
338 *DjG* III, 97. – Ähnliche Vorstellungen tauchen noch an einer Stelle von *Wilhelm Meisters theatralischer Sendung* auf. Im 7. Kapitel des 2. Buches denkt Wilhelm über den Schauspieler Melina: „Regten sich lebendig in deiner Seele die Gestalten würkender Menschen, wärmte deine Brust ein teilnehmendes belebendes Feuer, verbreitete sich über deine ganze Gestalt die Stimmung, die aus dem Innersten kommt, [...] fühltest du dich genug in dir selbst, so würdest du dir gewiß Ort und Gelegenheit aufsuchen, dich in andern fühlen zu können." Einige Sätze zuvor: „Du fühlst nicht das zusammenbrennende, zusammentreffende [= zusammenstimmende?] Ganze, das allein durch den Geist erfunden, begriffen und ausgeführt wird". Und noch näher beim Falkonet-Aufsatz steht diese Künstlerästhetik Wilhelms (5. Buch, 13. Kapitel): „Wie will der Weltmann in seinem zerstreuten Leben die Innigkeit behalten, in der ein Künstler bleiben muß, wenn er etwas Vollkommnes hervorbringen will und die selbst denjenigen umgeben muß, der einen solchen Anteil am Werke nehmen will, wie ihn der Künstler wünscht und hofft. Glaubt mir, meine Freunde, es ist mit den Talenten wie mit der Tugend, man muß sie um ihrer selbst willen üben oder sie lieber ganz aufgeben, und doch werden sie beide nicht anders erkannt und belohnt, als wenn man sie gleich einem gefährlichen Geheimnis im verborgenen und beinahe furchtsam treibt."
339 Vgl. dazu den ausführlichen Kommentar von Morris, *DjG* VI, 521–524. Dort sind auch die Parallelen zu Shaftesbury zitiert.
340 Oskar Walzel, *Das Prometheus-Symbol von Shaftesbury bis Goethe*, Leipzig 1912.
341 Reinhold Schwinger, *Innere Form*, München 1935.
342 Shaftesbury schreibt etwa: „For what is a mere Body, tho a human-one, and ever so exactly fashion'd, if inward Form be wanting, and the Mind be monstrous or imperfect, as in an Idiot or savage?" (in *The Moralists*, Part 3, Sect. 2). – Der Anklang an Goethe ist deutlich. Aber ich beharre trotzdem: Goethe kannte den Begriff der *inneren Form* längst; die Shaftesbury-Stellen brachten ihm nur erwünschte Bestätigung.
343 Vgl. Christoph Martin Wieland, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1909 ff., Bd. I, 1, S. 38. – Nachträglich finde ich im gleichen Lehrgedicht den Begriff auch noch buchstäblich: „Ein unbelebter Staub, dem innre Form gebricht, / Den nichts Vollkommnes schmückt, erhält sich selber nicht" (Verse 203/204; interpretierende Sperrung). Auch Valentin Löscher benutzt den Begriff wörtlich – vgl. H.-M. Rotermund, *Pietismus und Orthodoxie*, Berlin 1959, S. 40. Über den Begriff und die Vorstellung der *vis formatrix* bei Swedenborg sowie deren Verhältnis zur naturmystischen Tradition vgl. Ernst Benz, *Swedenborg*, München 1948, S. 144/145.
344 Vgl. La Pluche, *Historie des Himmels nach den Vorstellungen der Poeten, der Philosophen und des Moyses betrachtet*, Dresden und Leipzig 1740, S. 437. Der Begriff der „wesentlichen Form" taucht dann in Goethes Weimarer Naturforschung auf: vgl. Brief vom 10. Juli 1786 an Frau von Stein, außerdem im Brief an Jacobi vom 5. Mai 1786.
345 Zitiert bei Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Okkultismus* (o. Anm. 30), S. 312.

346 Kiesewetter, S. 303: „mystisch-spiritualistische Philosophie im Sinne Fludds, als dessen Anhänger er [Thomasius mit seinem Buch] gelten kann".

347 Kiesewetter, S. 266.

348 Vgl. Will-Erich Peuckert, *Die Rosenkreutzer*, Jena 1928, S. 112/113.

349 Vgl. Emanuel Swedenborg, *Der Verkehr zwischen Leib und Seele*, dt. Übers. Lorch 1930, S. 126

350 *DjG* V, 344.

351 Ebda.

352 *DjG* III, 86.

353 *DjG* V, 344. – Das „Gefühl der innern Form" ist sehr nahe mit Gedanken verwandt, die Goethe in *Dichtung und Wahrheit* schon seiner Jugendperiode zuschreibt und insbesondere auf sein Verhältnis zur Bibel bezieht (12. Buch, *W.A.*, I. Abt., Bd. 28, S. 101/102): „Das Innere, Eigentliche einer Schrift, die uns besonders zusagt, zu erforschen", das sei die Aufgabe beim Aufnehmen eines Werks, „und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unserm eignen Innern verhalte, und inwiefern durch jene Lebenskraft [!] die unsrige [!] erregt und befruchtet werde [...] durch diesen Begriff ward mir denn die Bibel erst recht zugänglich." Vgl. dazu auch das o. in Anm. 215 zu Kap. I Ausgeführte. – Samuel Richter kannte diesen „Grund" einer Schrift (wie Goethe außerdem sich ausdrückt), ebenfalls, wenn er vom „Perlein im Worte" spricht und anfügt: „Diesen Grund bitte wohl zu mercken und in dieser Schrifft auf die innere Figur zu sehen" (*Gesamtausgabe* von 1741, S. 290).

354 *DjG* V, 345. – Vgl. dazu im Brief Goethes an Dalberg vom 21. Juli 1779: „Ein Drama ist wie ein Brennglas: wenn der Akteur unsicher ist und den focum nicht treffend findet, weiß kein Mensch, was er aus dem kalten und vagen Scheine [sc. dieser Schauspielerei] machen soll."

355 Das Bild vom Feuer und Kühlbad bezieht Madame Guyon auf die reine Liebe: „Wer kennt des Wassers Macht, wie es die Kraft gebiert? / Wodurch das Wasser Feu'r, das Feu'r zur Kühlung wird; / Willst du der Sache Grund ergründen, / Dann lerne nur dein Heil in reiner Liebe finden" (Mme Guyon, *Heilige Liebe Gottes*, übersetzt von G. Tersteegen, 35. Sinnbild, Frankfurt und Leipzig 1802, S. 207).

356 Die Hermetik im allgemeinsten Sinne darf als eine religiöse Lebensphilosophie verstanden werden. Sie geht aus vom Miteinander eines göttlichen Oben und eines irdischen Unten, wie es schon der berühmte Anfang der *Tabula Smaragdina* postuliert. Diese Pole stehen mit ihrem jeweils sublimsten Kern, dem ‚Samen' (Universalsamen und semina rerum) durch die zwischen Oben und Unten vermittelnden Elemente Licht, Wasser und Luft in Austausch und Verkehr miteinander. Sie schaffen und unterhalten, indem sie sich in gegenseitiger Liebe miteinander vereinigen, das irdische Leben immerzu neu. Die irdische Körperlichkeit besteht aber nicht bloß aus diesem Samen der Dinge. Sie ist aus dem Göttlichen herausgefallen, also unrein geworden. Doch wenn ein irdisches Ding mit chymischer Wissenschaft und Kunst zur göttlichen Reinheit der ‚prima materia' zurück-sublimiert zu werden vermag, so entsteht in seiner Verbindung (Konjunktion) mit dem oberen Samen, der die Reinheit der ursprünglichen Welt mitbringt, der Stein der Weisen, der mit seiner nun wieder rein göttlichen Kraft alle irdischen Gebrechen zu heilen vermag: Krankheit, Armut, Alter. Diese Kraft der Reinheit transmutiert alle minder reinen Lebenskräfte auf die eigene Stufe, zum Beispiel Blei zu Gold. Das wird bei den christlichen Hermetikern auf das Leben der Seele übertragen: Christus ist der geistliche *lapis philosophorum*, die Konjunktion des Göttlichen und des Menschlichen, also die reine göttliche Kraft; er kommt mit seinem Geist von oben, um sich mit dem zuvor geistlich gereinigten Grund der Seele zu vereinigen – zu deren ewigem Leben. Aus diesem relativ einfachen Hauptnenner der hermetischen Naturbetrachtung – das in die Ungöttlichkeit gefallene Unten soll sich in liebender Verbindung mit den Kräften von oben wieder zur Göttlichkeit reinigen – entwickeln sich dann unter der wech-

selnden Akzentsetzung der Jahrhunderte und der Berufe die verschiedenen epochenspezifischen Einzelprobleme und Einzelbegriffe, oft in Aneignung verwandter naturmystischer Gedankengänge, etwa der im mittelalterlichen Spanien ausgestalteten Kabbala, des in der Renaissance wieder aufblühenden Neuplatonismus, oft auch anhand der religiös gedeuteten naturwissenschaftlichen Neuentdeckungen in Astronomie, Pharmakologie, Medizin, Physik. – Weniger von der Intention als von der Form dieses Denkens her definiert Klaus Vondung in einem mir zur Verfügung gestellten Manuskript über „Herder und die hermetische Tradition" von 1995 das hermetische Denken: „Der Hermetismus versteht die Welt nicht als Artefakt, das von Gott gemacht ist, sondern [...] gleichsam als den Körper des göttlichen Geistes, von dem dieser Geist dennoch unterschieden ist. Zwar kann der Mensch den göttlichen Geist nicht sehen, aber dessen Manifestation in der den Geist verkörpernden Welt. [...] Der Hermetismus betrachtet den Kosmos – in moderner Terminologie: die Natur – als lebendigen Organismus und demzufolge auch solche Prozesse, die wir als rein physikalische verstehen, in Analogie zu organischen, ja sogar psychischen. Metalle z. B. wachsen in der Erde; zwischen gleichartigen Stoffen besteht Sympathie, zwischen ungleichartigen Antipathie. Diese Anschauung, in eins mit der Aufforderung, die Manifestation Gottes im Kosmos erkennend zu durchdringen, begünstigte die Entwicklung alchemistischer und magischer Praktiken. Sie [...] wurden bis ins 18. Jahrhundert hinein geübt, vor allem auch in der Medizin. In der Regel hatten hermetische Magie und Alchemie nichts mit okkultem Zauberwesen zu tun, sondern waren eben Versuche, das Göttliche in der Natur und durch deren Gesetze zu erkennen. Aus diesem Grund konnten die Hermetiker den mythologischen Fundamentalismus der Tradition fallenlassen, ohne die Substanz der hermetischen Lehre preiszugeben. [...] Mit ihrem Denken in Analogien zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos und in den Polaritäten von Attraktion und Repulsion, Konzentration und Expansion sahen sie sich sogar durch viele Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften bestätigt. Der Hermetismus bot sich im 18. Jahrhundert als eine nach wie vor religiöse Weltdeutung dar." Vgl. dazu auch Hans-Georg Kemper, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisationsprozeß*, 2 Bände, Tübingen 1981, hier Bd. I, S. 74.

357 Vgl. Hélène Metzger, *Les concepts scientifiques*, Paris 1926, S. 13.

358 Man vgl. dazu etwa den „1. Versuch" von Herders Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778).

359 Goethe gehört mit seiner Jugendzeit ja in eine Epoche, in der gleich drei Tendenzen sich zu einer vom kontrovers gewordenen Bibelglauben der Konfessionen abgehobenen ‚natürlichen Religion' überkreuzen. Es sind dies die apologetische ‚Physiko-Theologie' (1665 S. Parker, 1691 J. Ray, 1713 W. Derham, 1715 B. van Nieuwentyd, 1725 Johann Albert Fabricius), dann die besonders in England diskutierte, sich vom Christenglauben sehr weit emanzipierende ‚natural religion' im eigentlichen Sinn des Begriffs, also der Deisten (1695 J. Locke, 1696 und 1720 J. Toland, 1711 W. Whiston, 1730 M. Tindal, 1737 Th. Morgan) und schließlich das sich zwischen 1760 und 1777 aus der Freimaurerei entwickelnde Logenwesen der Spätrosenkreuzer („Gold- und Rosenkreuzer"). Alle drei Strömungen verstehen Gott und das Göttliche nicht mehr allein aus den biblischen Texten, sondern mit unterschiedlichem Nachdruck zusätzlich (oder bei einigen englischen Autoren sogar allein) aus der Natur und dem in der Geschichte immer und überall Geglaubten. Die gemeinsame Richtung des religiösen Interesses der Gebildeten kann man in diesem 18. Jahrhundert aber wohl bündig mit einem Stichwort benennen, das sich bei dem Physikotheologen Fabricius in einem Seitentitel seiner auch vom jungen Goethe benützten *Bibliographia antiquaria* (S. 316 der 3. Aufl. von 1760) findet: „Deus cum natura rerum confusus". Man konnte an den sich stürmisch entwickelnden Naturwissenschaften der Epoche, an den Entdeckungen eines Newton, Harvey, Boerhaave, Swammerdam, Malpighi,

Haller, Priestley und Linné ja nicht vorbeisehen. Aber die Natur soll weiterhin als Schauplatz der geglaubten göttlichen Kräfte, der Herrlichkeit Gottes verstanden werden können, ein Bedürfnis, das sich bei vielen Gebildeten immer mehr auch in Frontstellung zum nicht bloß in Frankreich anwachsenden atheistischen Mechanismus und Materialismus kundtut. Und wie schon gesagt: diesem Bedürfnis nach Synthese von Glauben und Wissen boten sich gleich drei verschiedene Hauptrichtungen an.

360 So sieht es ein der Alchimie ergebener Christ noch im 20. Jahrhundert, etwa Titus Burckhardt in *Alchemie, Sinn und Weltbild*, Olten und Freiburg i. Br. 1960, S. 19: „Vom christlichen Standpunkt aus gesehen war die Alchemie etwas wie ein natürlicher Spiegel der offenbarten Wahrheiten: der Stein der Weisen, der die unedlen Metalle in Silber und Gold zu verwandeln vermag, ist ein Abbild Christi."

361 Zu Goethes alchimistischem Laborieren vgl. „Münchner Ausgabe" von Goethes Werken (hrsg. von Karl Richter u. a., 1985–1998), Bd. 16, S. 365–369. Zum Ausdruck ‚Halbadept' siehe S. 368, wo er schreibt, daß er „vor den Apothekern und allen denjenigen, die mit dem gemeinen Feuer operierten, sehr wenig Respekt hatte". Der Ausdruck „Überkenntnisse" im 9. Buch, S. 390.

362 So *Dichtung und Wahrheit* im 16. Buch, Werke (Anm. 361) Bd. 16, S. 714.

363 Dazu ausführlicher Karl R. H. Frick, *Die Erleuchteten*, Graz 1973, S. 373–375 sowie speziell S. 426–437 über Wellings *Opus* und S. 380–381 über die *Aurea Catena Homeri*.

364 Vgl. Frick (Anm. 363) S. 394.

365 Vgl. Frick, S. 397.

366 Vgl. Frick, S. 395.

367 Vgl. Werke (Anm. 361), Bd. 16, S. 365.

368 Vgl. Goethes Brief an E. Th. Langer vom 17. Januar 1769.

369 Vgl. Werke (Anm. 361) Bd. 16, S. 364.

370 Vgl. die oben im Abschnitt „Goethes ‚pietistische Periode'" auf S. 67–68 zitierten Belegstellen.

371 *DjG* I, 439.

372 Man erinnere sich nur an den Titel eines seiner bekanntesten Bücher: *Die Philosophie der Alten, wiederkommend in der güldenen Zeit*, aus dem Jahre 1762.

373 Vgl. hierzu die Abhandlung von Ernst Benz, *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz und Wiesbaden 1971, Abhdlgn. d. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse d. Akad. d. Wissn. u. d. Literatur, Jg. 1970, Nr. 12. Darin speziell Kapitel III: „Die elektrischen Theologen Oetinger, Fricker, Divisch", S. 27–45. – Oetinger meinte mit der elektrischen Kraft das ‚Feuer des Lebens' und damit die eigentliche Bewegungskraft alles Lebendigen identifizieren zu dürfen (Benz, S.92).

374 Deren erste Auflage 1737, dann erweitert 1741 und neugestaltet 1755. Goethe liest die Fassung von 1755. Frappant wird diese Lektüre besonders, wenn man feststellt, daß auch Mosheim, offenbar doch in Frontstellung gegen Arnold, einen *Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte* (Helmstedt 1746) und noch einmal 1748 einen *Anderweitigen Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte* verfaßt hat.

375 Ich widerspreche hier nicht nur der bisher gängigen Meinung, sondern sogar der von Andreas Bruno Wachsmuth, der diese Auffassung noch in seinem so verdienstvollen, meine eigenen Untersuchungen mit inspirierenden Aufsatz „Goethe und die Magie" von 1943 vertreten hat.

376 So schon im Untertitel des Buches.

377 Vgl. Alain Godet, *Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen*, Zürich 1982 (Basler phil. Dissertation von 1980), S. 91: „Die Imagination stellt das geheimnisvolle Vermögen dar, durch einen bloßen Wink des einbildenden Willens auf weit entfernte Gegenstände zu wirken" (so etwa, schreibt Godet, beim älteren Helmont).

[378] Möglicherweise stützt sich Goethe bei diesem theosophischen Gedanken auf den kabbalistischen ‚Zimzum', auf die Selbstkonzentration Gottes, die seiner Expansion in der uranfänglichen Schöpfung vorausgehen mußte, damit also seiner eigentlichen Liebestat. Vgl. dazu etwa Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 149.

[379] Es sei hierzu auch auf die *Synopse* dieses Buches mit den Bereichen des hermetisch gedeuteten Lebens verwiesen (o. S. 334–335).

[380] Vgl. Werke (Anm. 361), Bd. 16, S. 672: „Das Irdische wächst und breitet sich aus, das Göttliche tritt zurück und wird getrübt. [...] Die Wiederkehr zu sich selbst, zum höheren Sinne, machen ihn [sc. Mahomet] der Bewunderung würdig."

[381] Die Spätrosenkreuzer werden ihre ‚Juniores' ähnlich, aber völlig ernsthaft belehren: „Die alten Kabbalisten stellten sich die Gottheit anfänglich als einen unerforschlichen Punkt vor und sagten: Dieser Punkt, welcher als das höchste Wesen betrachtet werden muß, wurde offenbar durch die Schöpfung." Zitat bei Frick (Anm. 363), S. 379.

[382] Man vgl. damit das Konvolut aus der Hinterlassenschaft des Dechanten in der Frankfurter Universitätsbibliothek. Signatur: Occ 1130. – Vgl. dazu Adolf Bach, *Goethes ‚Dechant Dumeiz'. Ein rheinischer Prälat der Aufklärungszeit*, Heidelberg 1964; bes. S. 146–201.

[383] Eine solche Abkehr behauptet Andreas Bruno Wachsmuth am Ende seines Aufsatzes über „Goethe und die Magie" in der Viermonatsschrift *Goethe*, Jg. 1943.

[384] Bezeichnenderweise versucht er sich in diesen Beiträgen auch an der Analyse von Tierköpfen.

[385] Drastischer Beleg dafür ist das Zeugnis des Malers Georg Melchior Kraus, der am 5. März 1775 an Bertuch schrieb: „Im eyfrigsten Gespräche, kan ihm einfallen, aufzustehen, fortzulaufen und nicht wieder zu erscheinen. Er ist gantz sein, richtet sich nach keiner Menschen Gebräuche, wenn und wo alle Menschen in feyerlichsten Kleidungen sich sehen laßen, sieht man ihn ihm grösten Negligé, und eben so, im Gegentheil" (*DjG* V, 245).

[386] Vgl. Tagebuch-Eintragung vom 4. März 1780.

[387] *W.A.*, III. Abt., Band 1, S. 110.

[388] Ebda., 94.

[389] *W.A.*, IV. Abt., Band 14, S. 159.

[390] *W.A.*, IV. Abt., Band 5, S. 214.

[391] Vgl. das Gedicht „Die Metamorphose der Pflanzen", *HA*, Bd. I, S. 199–201.

[392] Vgl. dazu meinen Aufsatz „Goethes Verhältnis zur Naturmystik am Beispiel seiner Farbenlehre", in: Antoine Faivre/Rolf Christian Zimmermann (Hrsg.), *Epochen der Naturmystik*, Berlin 1979, S. 333–363.

[393] Vgl. dazu Goethes „Versuch einer Witterungslehre" von 1825; in: *Sämtliche Werke, MA*, Band 13.2, S. 275–303, hier: 279.

[394] Vgl. dazu Ronald D. Grays Buch *Goethe the Alchemist*, Cambridge 1952, das die Frage mit Entschiedenheit bejaht. Gegengründe finden sich in meinem o. in Anm. 392 angegebenen Aufsatz.

PERSONENREGISTER

Die Aufstellung eines Literaturverzeichnisses, das die zum Thema gehörigen wissenschaftlichen Arbeiten aller einschlägigen Wissensgebiete vollständig umfassen wollte, ist bei der Komplexität der vorgelegten Untersuchungen unmöglich. Die benutzte Literatur läßt sich nach mehr als zehnjährigen Vorarbeiten ebenfalls nicht mehr übersehen. Die Autoren, die in diesem Buch erwähnt sind, finden sich aber in dem folgenden Personenregister. Die bibliographischen Angaben ihrer Werke stehen in den Anmerkungen bei der ersten Erwähnung verzeichnet. Besonders wichtig wurden für dieses Buch die Arbeiten von Wachsmuth, Peuckert, Hazard und Viatte.

Abraham, Stammvater der Israeliten (1. Mos. 12–25) 181, 404
Adam, Stammvater der Menschen (1. Mos. 1–5) 73, 112, 115, 127 f., 131, 134, 141, 181, 254, 301, 303
Adelung, Joh. Christoph 412
Aepinus, F. Th. 407
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius (1486–1535) 28, 47, 343, 348
Ailhaud, Vater und Sohn, Ärzte 155 f., 350, 407
Alacoque, Marie-Thérèse (1647–1690), franz. Nonne und Heilige 249
Aland, Kurt 369
Alberti, Michael, Medizinprofessor in Halle 199 f., 206, 407
Albinus (oder Alpinus), Prosper (1553–1617), venezianischer Arzt und Botaniker 209, 343, 421
Albrecht, Heinrich Christoph, Schauspieler und Freimaurer 187, 375, 414, 416 f., 425, 430
Albrecht, Michael von 406
Anaxagoras (500–428 v. Chr.), jonischer Naturphilosoph 176, 406
Anaximander (610–547 v. Chr.), jonischer Naturphilosoph aus Milet 147
Anaximenes (555–525 v. Chr.), jonischer Naturphilosoph aus Milet 147
Anderson, James, engl. Freimaurer 30
Andreae, Joh. Valentin (1586–1654), schwäb. Theologe und Dichter 25, 29, 45, 181, 183
Aner, Karl 406
Angelus Silesius s. Scheffler
Apollonius von Tyana (1. Jh. n. Chr.), Prophet und Wundertäter 371
Argens, Marquis Jean Baptiste de (1704–1771), franz. Aufklärer 177
Aristophanes von Byzanz (260–180 v. Chr.), alexandrinischer Philologe 380
Aristoteles (384–322 v. Chr.), Philosoph 22, 181
Arnauld, Antoine (1612–1694), jansenistischer Theologe 365, 426
Arnd, Johann (1555–1621), geistl. Schriftsteller 78, 148, 327, 369, 394, 404
Arndt s. Arnd
Arnold, Gottfried (1666–1714), Kirchenhistoriker und Dichter 15, 20–23, 27 f., 51, 55, 57, 79, 81, 114, 145 f., 215–217, 226, 340, 343, 365, 369, 395, 403, 420, 422, 436
Arnold, Paul 394
Ashmole, Elias (1617–1692), engl. Gelehrter, Alchimist, Freimaurer 25
Auerbach, Erna 380
Augustinus, Aurelius (354–430), Kirchenvater und Heiliger 380
Ayrault, Roger, franz. Germanist 409

Baader, Franz (1765–1841), romantischer Philosoph 44, 370, 374, f., 406, 408, 414, 430
Bach, Adolf 437

Bacon, Francis, Baron von Verulam (1561–1626), engl. Staatsmann und Philosoph 177
Baglivi, Giorgio (1668–1707), ital. Anatom und empirist. Arzt 412
Bahrdt, Carl Friedrich 385
Baldinger, Ernst Gottfried (1738–1804), Medizinprof. in Marburg 162, 168, 209, 222 f., 407, 410, 422
Baldus, Camillus (1547–1634) 93
Bapp, Karl 45, 376
Barber, W. H. 365
Baronius, Caesar (1538–1607), ital. Kirchenhistoriker 394
Barclay, John (1582 Pont-à-Mousson–1621 Rom), neulat. Dichter 93, 97, 389
Barth, Karl (1886–1968), Theologe 145, 403
Barthold, Friedr. Wilhelm (1799–1858), Historiker 419
Bartscherer, Agnes 46, 252, 369, 376, 420, 426
Basedow, Joh. Bernhard (1723–1790), Pädagoge 404
Basilius Valentinus, spätmittelalterlicher Alchimist ungeklärter Lebenszeit 56, 373, 378
Batteux, Abbé Charles (1713–1780), franz. Ästhetiker und Popularphilosoph 33, 373
Bauer, Walter 429
Baumé, Antoine (1728–1804), franz. Chemiker 223
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714–1762), Begründer der Ästhetik 251 f., 426
Bayle, Pierre (1647–1706), franz. Universalgelehrter 20, 22, 81, 94, 228, 365
Becher, Joh. Joachim (1635–1682), Alchimist und Polyhistor 154
Beer, Joh. Friedrich (1741–1804), Maler 419
Begemann, Wilhelm 370
Behrisch, Ernst Wolfgang (1738–1809), Jugendfreund Goethes 84, 89
Bekker (oder Becker), Balthazar (1634–1698), niederländ. Theologe und Philosoph 173, 412
Bengel, Joh. Albrecht (1687–1752), schwäb. Pietist und Philologe 45, 73, 171, 179, 374, 381, 425
Benz, Ernst 366, 375 f., 380, 408, 433, 436
Bergstrand 377
Berlin, norweg. Mechaniker 160
Bernhard, Lektor in Halle 170
Bernières-Louvigni, Jean de 78, 340, 343
Bertuch, F. J. 437
Beyer, Bernhard 187, 414, 417, 420
Bielschowsky, Albert (1847–1901), Goethebiograph 378, 381
Bischoff, Erich 420
Bischofswerder 384
Blount, Charles (gest. 1693), engl. Deist 30, 371
Bode, J. J. 196
Boerhaave, Hermann (1668–1738), niederländ. Arzt und Chemiker 23, 36, 57, 153 f., 157, 161, 178, 226, 343, 406, 413, 423, 435
Bohatta, Hanns (1864–1947), Bibliograph 192, 416 f.
Böhme, Jakob (1575–1624), Mystiker 24 f., 27, 44, 46 f., 75, 117–121, 138, 145–148, 151, 160, 170, 172, 174, 224, 229, 304, 366, 369 f., 375 f., 381, 384, 386, 396–398, 402 f., 421, 425
Boie, Heinrich Christian (1744–1806), Dichter 108
Bondeli, Julie von, Berner Schriftstellerin, Verlobte Wielands 150
Bonnet, Charles (1720–1793), Biologe und Popularphilosoph 18 f., 157
Bord, Gustave 371
Bornkamm, Heinrich 395
Bossuet, Jacques Benigne (1627–1704), franz. Historiker und Kanzelredner
Böttiger, Karl August (1760–1835), Schulmann und Archäologe 388
Boucher, François (1703–1770), franz. Maler 220
Boucke, Ewald A. 250, 377, 426
Bougainville, Louis Antoine de (1729–1811), franz. Weltumsegler 424
Bourguet, Briefpartner von Leibniz 426
Bourignon, Antoinette (1616–1680), belg. Inspirantin 27, , 304
Boyle, Robert 35
Brandenburg, Maria Henriette von, württemberg. Erbprinzessin
Bratke, Eduard (1861–1905), Theologe 385
Braun, Joh. Friedrich Freiherr von (1722–1799), Offizier und Alchimist 193 f., 417
Brenn, Wolfgang 10
Bricaud, Joanny 365

Bromley, Thomas (1629–1691), engl. Mystiker und Philadelphier 146
Brown, John (1735–1788), schottischer Mediziner 161
Brucker, Jacob (1696–1770), Augsburger Pastor und Philosophiehistoriker 21 f., 227 f., 230, 365 f., 371, 374, 389, 395, 403, 412 f., 423
Brun, von, Rosenkreuzer 182
Brunet, Pierre, franz. Wissenschaftshistoriker 372
Bruno, Giordano (1548–1600), Philosoph 8, 25, 37, 45, 81, 94, 111, 228, 234, 343, 366, 374, 376, 393, 423
Brutus, Marcus Iunius (85–42 v. Chr.), Mitverschwörer gegen Cäsar 96, 357
Büchner, Andreas Elias, Medizinprofessor in Halle 199
Buddecke, Werner 366
Buddeus (oder Budde), Johann Franz (1667–1729), Theologe und Philosoph 19
Buffon, Georges Louis Graf von (1707–1788), franz. Naturforscher 37, 177, 372
Buhle, Joh. Gottlieb Gerhard (1763–1821), Philosophieprofessor
Burckhardt, Titus 422, 436
Bürger, Gottfried August (1747–1794), Dichter 309, 346
Burgstaller, Pietist in Halle 154
Bürk, A. 419
Burkhardt, Gerhard 363
Burtt, Edwin Arthur 374
Butler, Joseph (1692–1752), engl. Bischof und Deistengegner 40, 375, 408
Buttlar, Eva von (1670–nach 1717), Schwärmerin 370

Cagliostro, eigentl. Giuseppe Balsamo (1743–1795), sizilian. Abenteurer und Hochstapler 422
Calderón de la Barca, Don Pedro (1600–1681), span. Dichter 232
Calvert, A. E. 371
Calvin, Jean 94
Canstein, Hildebrand Freiherr von (1667–1719), Hallescher Pietist 425
Carl August, Herzog von Meiningen 108, 359
Carl, Dr. med, Philadelphier 372
Caro, Elme-Marie (1826–1887), franz. Philosoph und Schriftsteller 149
Cäsar, Gaius Julius 357
Casaubon, Isaac (1559–1614), Altphilologe 111 f., 394
Cassirer, Ernst (1874–1945), Philosoph 372 f., 377, 403, 428
Castell, Friedr. Ludwig Graf von, Zinzendorfs Vetter 179, 210, 396, 430
Catcott, Alexander, engl. Freimaurer 411
Cherel, Albert 375, 403–405
Cicero, Marcus Tullius (106–43 v. Chr.), röm. Redner und Philosoph 94, 97, 103, 106, 148, 343, 404
Claudius, Matthias (1740–1815), Dichter 157, 382, 423
Clemens XIV., Papst
Clemens von Alexandrien (gest. ca. 220), griech. Kirchenvater 151
Clodius, Christian August (1737–1784), Philosophieprof. und Schauspieldichter 89
Cluver, Detlev oder Philipp (1580–1623), Geograph und Archäologe 177, 213, 380, 412, 433
Cohen, J. B. 373
Colberg, Ehregott Daniel, Theologieprofessor in Greifswald 26 f., 113–116, 366, 369 f., 387 f., 394–396, 404, 422, 430
Collingwood, R. G. 423
Collins, Anthony (1676–1729), engl. Deist 39, 374
Conring, Hermann (1606–1681), Universalgelehrter 116, 395
„Cordata" s. Klettenberg
Coste, Pierre (1668–1747), hugenottischer Philologe und Übersetzer 22
Croce, Benedetto (1866–1952), ital. Historiker und Philosoph 423
Creuz, Friedr. Karl Kasimir von (1724–1770), pietist. Philosoph und Dichter 55
Croll, Oswald, barocker Alchimist 372
Cudworth, Ralph (1617–1688), Hauptvertreter der „Cambridge Platonists" 146, 219, 403 f.
Curtius, Ernst Robert (1886–1956), Romanist und Essayist 44, 375

Dagens, J. 394
Dalberg, Karl Theodor, Reichsfreiherr von (1744–1817) 434
Danzel, Theodor Wilhelm (gest. 1850), Lessing-Biograph 424

David (ca. 1010–971 v. Chr.), König von Israel 216, 403
Demokrit (ca. 460–360 v. Chr.), griech. Philosoph aus Abdera, Begründer der Atomistik 32, 147, 171, 176, 372, 380, 404
Derham, W. 435
Dertinger, Georg Adam (gest. 1764), Schwager Oetingers 205
Désaguliers, John Theophilus, engl. Naturforscher und Freimaurer 30
Descartes, René (1596–1650), Mathematiker und Philosoph 20, 24, 181, 363, 427
Deslandes, A. F. B., franz. Empirist 408
Dieckmann, Herbert 372
Dilthey, Wilhelm (1834–1911), Philosoph 47, 424
Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.), griech. Historiker 230
Dionysius Areopagita, neuplaton. Mystiker, sagenhafter erster Bischof von Athen (vgl. Apg. 17, 34) 23, 115, 226
Dippel, Johann Conrad (1673–1734), Separatist und alchimist. Arzt 15, 28, 146, 219, 260, 373, 389, 401, 404, 422
Divisch, Prokop (1696–1765), mährischer Prämonstratensermönch und Naturmystiker 158 f., 166, 168, 175, 221, 243, 343, 409, 436
Doering, Heinrich, evang. Theologe 192, 416
Doppelmayer, Dr. med. Joh. Sigmund, Arzt und Rosenkreuzer 416
Dornseiff, Franz (1888–1960), Altphilologe 46, 376
Dörries, Heinrich, Altphilologe 393
Dow oder Dou, Gerard (1613–1675), niederländ. Maler 220
Du Fay, Rachel Gertrud, Gattin des Pfarrers Ewald in Offenbach 420
Du Plessis Mornay s. Mornay
Dubos, Jean-Baptiste 389
Dumeiz, Damian Friedrich 350, 437
Dürer, Albrecht (1471–1528), Maler 97
Dutens, Herausgeber der Genfer Leibniz-Ausgabe von 1768 365
Dutoit-Membrini, Jean Philippe (1721–1793), waadtländischer Pietist und Guyonist 150, 157, 405
Eberhardt, Johann Peter (1727–1779), Naturforscher und Medizinprofessor in Halle 153, 157, 161, 221, 343, 380, 403, 406, 408, 425
Ecker und Eckhofen, Freiherr Heinrich von, bayr. Rosenkreuzer 188 f.
Eckermann, Joh. Peter (1792–1854), Goethes Adlatus 309, 386, 388
Eckhart, genannt „Meister Eckhart" (ca. 1260–1329), Dominikanermönch und Mystiker 45, 375
Edighoffer, Roland 394
Ehlichmann, Freund Abraham von Franckenbergs 394
Ehmann, Karl Christoph Eberhard, Oetinger-Forscher 158, 191 f., 195, , 301 367, 384, 396, 407, 409–413, 417, 419, 421, 425, 430
Elias Artista, Pseudonym für Hermann Fictuld (s. d.) 73
Empedokles von Akragas (ca. 494–434 v. Chr.), griech. Philosoph und Arzt 147, 176, 337, 404
Endres, Karl, deutscher Freimaurer 374
Ennemoser, Joseph (1787–1854), philos. Schriftsteller und Arzt 160, 396, 409 f., 415, 430
Enoch oder Henoch, Sohn Kains, ihm zugeschrieben eine apokryphe Apokalypse 181
Epikur, griech. Philosoph 406
Ernst, F. 363
Eschweiler, Pétronille de, spätere Gattin Joh. Friedr. von Fleischbeins 405
Esslinger, Joh. Georg, Frankfurter Buchhändler 420
Euler, Leonhard (1707–1783), Mathematiker und Physiker 174
Euripides (486–406 v. Chr.), griech. Dichter
Eurydike, Gemahlin des Orpheus
Ewald, Johann Ludwig (1747–1822) evang. Theologe 207, 420
Ezechiel s. Hesekiel

Faber, Gegner Oetingers 193
Faber Stapulensis oder Lefèvre d'Etaples (ca. 1450–1537), franz. Theologe und Bibelübersetzer 394
Fabricius, Anna Katharina, Jugendfreundin von Cornelia Goethe 309, 346
Fabricius, Johann Albert (1668–1736), Altphilologe 228–230, 424, 435

Fahlmer, Johanna (1744–1821), zweite Frau von Goethes Schwager Schlosser 319, 355, 431
Fairley, Barker, engl.-kanad. Germanist 12, 246, 363, 426
Faivre, Antoine, frz. Germanist u. Esoterismus-Forscher 10, 373, 430, 437
Falconet, Maurice Etienne (1716–1791), franz. Bildhauer 321, 324 f., 327, 432 f.
Fay, Bernard 371
Feller, Joachim, Pietist 368
Fende, Gelehrter in Jena 170
Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1651–1715), Erzbischof von Cambrai, geistlicher Schriftsteller 40, 146 f., 176, 226, 232, 326, 383, 392, 403 f.
Ferdinand, Herzog von Braunschweig (1721–1792), preuß. Marschall, Freimaurer 415
Ferguson, John 421
Festugière, André-Jean, franz. Altphilologe 111, 393
Fichte, Joh. Gottlieb (1762–1814), Philosoph 48, 379
Ficino, Marsilio (1433–1499), Humanist 111, 225, 394 f.
Fictuld, Hermann, Alchimist und Rosenkreuzer 195, 417
Filley de Lerneux, franz. Offizier und Freimaurer 415
Fiore, Joachim de, s. Joachim
Fischer, württemberg. Prälat 193
Fischer, Dr. med, Pietist in Halle 154
Fischer-Lamberg, Hanna 10, 384, 388, 431
Flamel, Nicolas (1330–1418), franz. Alchimist 379
Fleischbein, Joh. Friedrich von (1700–1774), deutscher Guyonist 405
Fleischer, Frankfurter Buchhändler 208
Fleury, André-Hercule, Kardinal, Minister Ludwigs XV. 40
Flitner, Andreas 16, 363, 377
Fludd, Robert (1574–1637), engl. Naturmystiker und Alchimist 24 f., 116, 225, 327, 393 f., 403, 434
Forster, Georg (1754–1794), Naturforscher und Schriftsteller 43, 156
Foucher de Careil, Graf Louis-Alexandre (1826–1891), franz. Gelehrter und Politiker 34, 374
Francke, August Hermann (1663–1727), pietist. Theologe und Pädagoge 145, 154
Franckenberg, Abraham von (1593–1652), mystischer Dichter und Schriftsteller 394
Frank, Jakob (1719–1791), Gründer der jüdischen Frankistensekte 420
Franklin, Benjamin 373
Franz, Erich 377
Franzbach, M. 389
Freudenberger, Theodor 422
Frick, Karl R. H. 371, 436 f.
Fricker, Johann Ludwig (1729–1766), schwäb. Pietist und Oetingerschüler 34, 174, 243, 409, 412, 425, 436
Friedrich d. Gr. 232, 371
Friedrich Wilhelm II. (1744–1797), König von Preußen 43, 384, 424
Fuchs, Albert, franz. Germanist 12, 363
Fuchs, Friedrich, Logenhistoriker 417
Füssli, Joh. Heinrich (1742–1825), Maler und Schriftsteller 290
Funck, Heinrich, Literarhistoriker 378, 384

Gadamer, Hans-Georg, Philosoph 376, 412 f., 431
Galilei, Galileo (1564–1642), Physiker 34
Gassendi, Abbé Pierre (1592–1655), franz. Mathematiker und Philosoph 394
Gassner, Joh. Joseph, Appenzeller Pater, Wunderheiler 408, 415
Geber oder arab. Ibn-Jabir (gest. ca. 780), Chemiker und Alchimist 396
Gellert, Christian Fürchtegott (1715–1769), Dichter 382
Gerhardt, C. J., Herausgeber der Leibniz-Ausgabe in 7 Bänden, Berlin 1875–1890 366
Gerock, Frankfurter Familie
Gerstenberg, Heinrich Wilhelm von (1737–1823), Dichter und Schriftsteller 90
Geyer-Kordesch, Johanna 406 f.
Gichtel, Johann Georg (1638–1710), Mystiker 28, 151
Gleichen, Heinrich Carl Freiherr von (1733–1803), Diplomat und philosoph. Schriftsteller 388
Gmelin, Johann Friedrich (1748–1804), Arzt und Chemiker 160
Godet, Alain 436
Goebel, Max, evang. Theologe und Kirchenhistoriker 367–371, 396, 402, 405, 407, 419

Goethe, Cornelia, Goethes Schwester 342, 345, 384
Goethe, Elisabeth, Goethes Mutter 71, 378
Goethe, Joh. Kaspar (1710–1782), Goethes Vater 15, 71, 109, 403
Goethe, Johann Wolfgang (1749–1832) passim
Götting, Franz 364, 423
Goue, August Siegfried von 415
Grab, Walter 414
Grassl, Hans 421
Gratarolus, Guglielmus (1516–1568), Basler Physiognomiker 392
's-Gravesande, Willem Jacob (1688–1742), niederländ. Physiker 32, 37, 372, 374 f.
Gray, Ronald D. 46, 376, 430, 437
Gregorius Thaumaturgus 171
Gronau, K. 404
Grosser 377
Grotius, Hugo (1583–1645), Rechtsphilosoph und Diplomat 22
Grumach, Ernst 388 f.
Grunsky, Hans 384
Guhrauer, Gottschalk Eduard (1800–1854), Literarhistoriker 424
Gundolf, Friedrich (1880–1931), Literarhistoriker 13 f., 363, 378, 381
Guyon, Jeanne Marie Bouvier de la Motte- (1648–1717), franz. Mystikerin 27, 40, 117, , 304, 340, 405, 434

Haase, Rudolf 425
Habeisen (oder Hebeisen), Joh. Georg (1731–1804), Straßburger Kaufmann 81, 388
Hafenreffer, Samuel, barocker Hermetiker, Medizinprof. in Tübingen 425
Hahn, Joh. Michael (1758–1819), schwäb. Theosoph 145, 381, 402
Hahn, Philipp Matthäus (1739–1790), schwäb. Pietist und Erfinder 207, 381, 420
Haller, Albrecht von 436
Hamann, Joh. Georg (1730–1788), philos. Schriftsteller 106, 290, 392, 403, 411
Hamberger, Georg Christoph (1726–1773), Lexikograph 184, 416
Hamberger, Julius (1801–1885), Enkel des Vorigen, Oetingerforscher, mystischer Schriftsteller 195, 417, 419, 422
Händel, Samuel, Kuchenbäcker in Leipzig 89
Hannemann, barocker Hermetiker 395
Härlin, Expeditionsrat in Tübingen 201
Harnack, Adolf von (1851–1930), Theologiehistoriker 388
Hartmann, cand. theol. 207
Hartmann, David 420
Harttmann, G. F., Sohn des Folgenden 192, 407, 413
Harttmann, Karl Friedr. (1743–1815), schwäb. Pietist und Oetingerschüler 192, 207, 407, 413
Harvey, William (1578–1658), Entdecker des doppelten Blutkreislaufes 158, 435
Hasse, Karl Paul, Philosophiehistoriker 377
Haug, Joh. Heinrich 386
Haugwitz, Christian Heinr. Karl Graf von, Gründer der „Kreuzfrommen", Vater von Goethes Jugendfreund 195
Häussermann, Friedrich 421
Hazard, Paul (1878–1944), franz. Literarhistoriker 21, 43, 152, 225, 366, 374 f., 406, 423
Heber, Philipp 419
Hecht, Kappel, kabbalistischer Mentor Oetingers 170, 404
Hegel, Georg Christoph, seit 1741 Vogt zu Ludwigsburg 204
Hegel, Georg Wilhelm Friedr. (1770–1831), der Philosoph 45, 234, 376, 406, 409, 424
Heimsoeth, H. 424
Heinse, Joh. Jakob Wilhelm (1749–1803), Dichter 288
Hell, Maximilian (1720–1792), Jesuit, Astronom, Magnetiseur 159 f., 168, 221 f., 343, 409
Hellen, Eduard von der 422
Hellmund, Egidius, hessischer Pietist 370
Helmont, Franciscus Mercurius van (1618–1699), Quäker und Theosoph 28, 34, 46, 374, 403
Helmont, Joh. Baptist van (1577–1644), Naturforscher, Alchimist, Vater des Vorigen 34 f., 46, 140, 158-160, 169 f., 219 f., 247, 298, 301, 303, 307, 327, 330, 341, 356, 373, 378, 411, 421, 436
Helvétius, Jean Claude Adrien (1715–1771), franz. Arzt und Philosoph 150, 411
Helvetius, Joh. Fredericus, eigentlich Schweitzer (1625–1709), Leibarzt des Prinzen von Oranien 411

Helwig, Baron Otto, barocker Hermetiker 151
Hemsterhuis, François (1722–1790), niederländ. Philosoph 33, 373
Heraklit (um 500 v. Chr.), griech. Philosoph 45, 147, 171, 176, 376, 404
Herbert, Edward, Lord of Cherbury (1583–1648), Vorläufer des engl. Deismus 22 f., 37, 62, 226, 366, 380
Herder, Joh. Gottfried (1744–1803) 18 f., 23, 39, 47, 58–61, 63, 93, 97, 106, 217, 252, 267, 285, 317 f., 337, 344, 363, 366, 375, 378, 385 f., 408 f., 411, 435
Hermann, Christian Gottfried, Briefpartner Goethes 91
Hermas, frühchristl. Autor 176
Hermes Trismegistos, der ägypt. Gott Thot, legendärer Weisheitslehrer und Autor 26, 29, 59, 111–116, 117, 119, 225, 372–375, 378, 384, 393–397
Herold, C. F. 415 f.
Herpel, Otto 431
Hesekiel (oder Ezechiel) (um 600 v. Chr.), der dritte der sogen. „großen Propheten" 74 f., 147, 386, 404, 412
Hesiod, griech. Dichter 380
Hettner, Hermann (1821–1882), Literarhistoriker 7
Hetzler, Joh. Ludwig, Jugendfreund Goethes 92, 236, 239
Heyken, Rudolf, Oetinger-Forscher 201, 417, 419
Hillebrand, Karl (1829–1884), Essayist 234, 424
Hilliard, Nicholas, engl. Maler 381
Hipparch (190–125 v. Chr.), griech. Astronom und Mathematiker 229
Hippel, Theodor Gottlieb von (1741–1796), Schriftsteller 21, 42 f., 365, 375, 403, 408
Hippokrates von Kos (460–377 v. Chr.), bedeutendster Arzt der Antike 24, 32, 171, 178, 343, 373, 380, 407
Hirsch, Emanuel, evang. Theologe und Theologiehistoriker 26, 370
Hochmann von Hohenau, Ernst Christoph (1670–1721), Separatist 370
Hoffmann, Friedrich Christian (1759–1829), Arzt, F. Jacobis „Magus Theobald" 160
Hohenlohe, Fürst 201
Hohenlohe-Bartenstein, Graf Karl Philipp von, gefürstet 1744 198, 205, 208
Hohenlohe-Pfädelbach, Grafen von, gefürstet 1744
Hohenlohe-Schillingsfürst, Grafen von, gefürstet 1744
Holbach, Dietrich (Thiery), Baron von (1723–1789), dtsch.-franz. Philosoph 33, 373
Hölderlin, Friedrich (1770–1843) 424
Holzmann, Michael (1860–1930), Bibliograph 192, 416 f.
Homer (9. Jh. v. Chr.) 31, 40, 46, 56, 138, 157, 206, 208, 225, 341, 356, 372, 378, 389, 436
Horb, Johann Heinrich, Speners Schwager 368
Horche, Heinrich (1652–1729), Separatist 370
Huarte de San Juan, Juan (1530–1593), span. Arzt 93, 343, 389
Huch, Ricarda (1864–1947), Schriftstellerin 160, 409
Huet, Pierre Daniel (1630–1721), franz. Bischof und Gelehrter 225 f.
Hutchinson, John, engl. Naturphilosoph 411
Hutin, Serge 146, 370, 394, 396, 404, 408
Huzelin, Oetinger-Schüler 425

Isenburg-Offenbach-Birstein, Grafen und Fürsten von 205, 420
Isis, altägyptische Göttin 393
Iustinus Martyr 404

Jacobi, Betty, Gattin von F. Jacobi 105, 279
Jacobi, Friedrich (1743–1819), Schriftsteller und Philosoph 107, 289, 291, 329, 366, 403, 421 f., 433
Jacobi, Lotte 431
Jäger, Joh. Ludolph (Pseudonym: Innocentius Liborius ab Indagine), fränkischer Arzt und Rosenkreuzer 182, 414
Jahn, Kurt, Literarhistoriker 14, 364, 378
Jamblichos, spätantiker Philosoph 370, 406
Jennings, Hargrave 393
Jeremia (um 600 v. Chr.), der zweite der sogen. „großen Propheten" 147, 244, 404, 425
Jesus Christus 42, 65, 69, 72–76, 80, 83, 95, 99 f., 105, 127–129, 138–140, 180 f., 242, 248, 262, 279, 306, 338 f., 342 f., 367, 371, 383, 385–387, 410, 423, 434, 436

Joachim de Fiore (ca. 1132–1202), ital. Mystiker 73
Joël, Karl (1864–1934), Philosoph und Altphilologe 146, 404
Jöcher, Christian Gottlieb (1694–1758), Bibliothekar u. Lexikonverfasser 396, 412
Johannes, der Evangelist 74
John, Friedrich 376
Jones, G. P. 370
Joret 377
Jorissen, Matthias (1739–1823), reform. Kirchenlieder-Dichter 174
Joseph, Patriarch 112
Jugel, Joh. Gottfried, zwischen 1744 und 1766 Verfasser hermetischer Schriften 191, 416
Juncker, Johann, Medizinprofessor in Halle, Schüler Stahls, Begründer der Polikliniken 153 f., 157, 199–201, 206, 208, 407, 419
Jung, Robert 364, 411
Jung-Stilling, Johann Heinr. (1740–1517), relig. Schriftsteller 21, 117, 212, 365, 382, 396–398, 402 f., 414
Justi, Carl (1832–1912), Kunsthistoriker 374, 413
Justinus Martyr (gest. um 165), ältester griech. Kirchenvater 404

Kant, Immanuel (1724–1804) 18 f., 33, 48 f., 373
Karl I. (1600–1649), engl. König 384
Karl Theodor, Kurfürst von der Pfalz, 1778 auch von Bayern 188
Katsch, Ferdinand, Arzt und Logenhistoriker 366, 370
Kayser, Christian Gottlob (1782–1857), Bibliograph 191, 195, 416 f.
Keller, Christian Friedr. (1739–1797), Arzt 192, 195, 210
Keller, Ludwig, Logenhistoriker 376
Kemper, Hans Georg 10, 435
Kepler, Johannes (1571–1630), Astronom 34, 111
Kerner, Justinus (1786–1862), schwäb. Dichter und Schriftsteller 160
Kestner, Joh. Christian, Goethes Wetzlarer Freund 106 f., 289, 313
Kiesewetter, Karl 220, 327, 411, 422, 426, 430, 433 f.
Kindermann, Heinz 363
Kippenberg, Anton (1874–1950), Verleger und Goethe-Forscher 389
Kircher, Athanasius (1601–1680), Jesuit und Gelehrter 30, 80 f., 159, 236, 239, 388, 425
Kirschmer, Karl 419
Klettenberg, Susanne Katharina von, „Cordata" (1723–1774) 15, 49, 55 f., 59 f., 64, 67, 69, 73, 76 f., 81 f., 84, 103, 135 f., 198, 206–208, 222, 242, 340–343, 346, 364, 372, 378, 382–384, 387, 392, 405, 411, 420, 425
Klopfer, Balthasar Christoph, Alchimist und Separatist 369
Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724–1803) 263
Klotz, Christian Adolph (1738–1771), Philologe und Journalist 317
Knebel, Carl Ludwig von (1744–1834), Freund Goethes, Schriftsteller 408, 417
Knigge, Adolf Freiherr von, „Joseph Aloisius Maier" (1752–1796), Schriftsteller und Freimaurer 42, 189, 375, 416–418
Knoop, D. 370
Knorr von Rosenroth, Christian (1636–1689), geistl. Dichter und myst. Schriftsteller 34, 188, 374, 403, 411
Knox, Ronald A. 365, 407
Knüppel, Advokat 407
Koch, Franz 45–48, 376 f.
Koch, H., Kirchenhistoriker 388
Köhler, J. B., Platon-Übersetzer 194, 424
Kolb, Tersteegen-Anhänger 370
Konfuzius (551–478 v. Chr.), chin. Weisheitslehrer 226
Kopernikus, Nikolaus (1473–1543), Astronom 34, 111, 374
Kopp, Hermann (1817–1892), Chemiehistoriker 393, 417
Köppe 377
Korff, Herm. August (1882–1962), Literarhistoriker 13, 364
Kortum, Carl Arnold (1745–1824), Arzt und Dichter 161, 169, 380, 407, 425
Koyré, Alexandre 427
Krafft, Oetinger-Schüler 194
Kratzenstein, Christian Gottlob (1723–1795), Naturforscher 175, 221, 343, 412
Kraus, Melchior 356, 437
Kretschmann, Carl Friedrich 337
Kropp, Alexander 409
Kuntze, Paul 380

Labrousse, Elisabeth 365
Lactantius (ca. 250–317), christl. Apologet, „Cicero Christianus" 393
Lalande, André 394, 422
Lang, Wilhelm 420
Lange, W. S., Herausgeber des Basilius Valentinus 378
Langen, August 425
Langer, Ernst Theodor (1744–1820), Jugendfreund Goethes 14, 49, 50, 59 f., 63–68, 70–72, 75–78, 80 f., 84, 89, 91 f., 212, 224, 231, 242, 313, 317, 341, 377, 379, 382–385, 392, 436
La Pluche, Abbé Antoine-Noël, franz. Popularwissenschaftler 326, 383, 433
Lappenberg, Joh. Martin (1794–1865), Archivar und Historiker 372
Laukhard, Friedr. Christian (1758–1822), Schriftsteller 387
Lautersack, Paul, myst. Schriftsteller 119
Lavater, Joh. Kaspar (1741–1801), Züricher Geistlicher und Schriftsteller 34, 95–99, 104 f., 108 f., 215, 240, 253, 269, 272 f., 279, 289, 291, 295, 308, 320, 325, 327, 345, 350, 354 f., 360, 385, 392 f., 408, 415, 425
Lavoisier, Antoine-Laurent (1743–1794), franz. Chemiker 35, 406
Law, William 27, 370
Leade, Jane (1623–1704), engl. Inspirantin, Haupt der Philadelphier 369
Lechler, Gotthard Victor (1811–1888), Theologieprof. und Kirchenhistoriker 366, 371, 374
Lee, Francis (1661–1719), Oxforder Gelehrter und Philadelphier 146
Le Forestier, René, franz. Logenhistoriker 184, 187, 190, 371, 384, 414–416
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716) 17–19, 21–24, 34, 37 f., 44 f., 47, 147, 157, 162, 173, 181, 225, 232, 250–252, 305, 318, 365 f., 374, 413, 423 f., 426 f.
Lemery 343
Lenglet du Fresnoy, Abbé, franz. Popularwissenschaftler 60–62, 116, 153, 188, 379 f., 396, 407, 425
Lepinte, Christian 376
Lerse, Franz Christian (1749–1800), Goethes Jugendfreund 212, 388
Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 91, 196, 232, 317, 375 f., 403, 421, 424
Lichtenberger, Straßburger Kaufmann 155, 350
Lieb, Fritz, Schweizer Theologe 44, 370, 376, 405 f., 414
Liebert, H. 392
Limprecht, Joh. Christian, Leipziger Stubennachbar Goethes 76 f., 345 f.
Linné, Carl von (1707–1778), schwed. Botaniker und Zoologe 37, 374, 436
Lippe s. Rudolf
Lippmann, Edmund von (1857–1940), Chemiker und Wissenschaftshistoriker 393
Littrow, Carl Ludwig (1811–1877), Wiener Astronom 409
Lobstein, Joh. Friedr., Herders Chirurg in Straßburg 222
Locke, John (1632–1704), engl. Philosoph 31, 40, 435
Loën, Joh. Michael von (1694–1776), Schriftsteller, Goethes Großonkel 102, 391, 403
Loeper, Gustav von (1822–1891), Goethe-Forscher 198, 222, 418, 426
Löffler, Verleger Oetingers 417
Longinos (213–273), neuplaton. Philosoph, s. Pseudo-Longinos
Löscher, Valentin Ernst (1673–1749), orthodoxer Hauptgegner des Pietismus 73, 77, 385, 433
Louvigni-Bernières, Jean de (1602–1659), franz. Mystiker 78
Lovejoy, A. O. 378
Ludwig, Emil, Essayist 378
Lukan 343, 411
Lullius oder Lullus, Raimundus (1235–1315), span. Philosoph und Alchimist 396
Lütgert, Wilhelm, Theologe 387
Luther, Martin 94, 114, 386
Lutherus, Paulus, Luthers Sohn 407

Maack, Ferdinand, Okkultist 410, 412, 414
Machiavelli, Niccolò (1469–1527), florent. Politiker, Historiker, Dichter 240
Mahnke, Dietrich 44 f., 251, 376, 426
Maimonides 374
Makarius (um 330), christl. Einsiedler, Verfasser myst. Homilien 226
Malachias (gest. 1148), irischer Erzbischof und Heiliger 426
Malebranche, Nicole (1638–1715), Philosoph 94, 412
Malpighi, Marcello 435

Manilius, Marcus, augusteischer Dichter 93, 343
Marherr, Chemiker 223
Maria Theresia (1717–1780), Kaiserin 158
Marie Henriette von Brandenburg 203
Markwardt, Bruno 409
Marsay s. Saint-Georges de Marsay
Martines de Pasqually (ca. 1715–1774), Kabbalist und Freimaurer 151, 373, 405, 414
Marx, Arnold 393
Mason, John, engl. Arzt und Freimaurer 208
Mauthner, Fritz, philos. Schriftsteller 366, 421
Mayer, Joh. Friedr., Gegner des Pietismus 368
Meiners, C. 351
Meinhold, Peter 377
Meinhard, Joh. Nikolaus (1727–1767), Literarhistoriker 93
Mellin, Joh. Christian, Pietist 68, 70 f., 342, 384
Mellor, Alec 30, 370 f., 374, 415
Mendelssohn, Moses (1729–1786), Philosoph 234, 236, 343, 424
Mennius, Friedr., barocker Hermetiker 395
Mentzel, Elisabeth 198, 201, 419
Mercier, Sébastien (1740–1814), franz. Schriftsteller 107, 325–329, 392, 432
Merck, Joh. Heinr. (1741–1791), Jugendfreund Goethes 287 f., 301, 316, 320, 419, 428
Mercurius s. Hermes Trismegistos
Mesmer, Franz Anton (1733–1815), Arzt und Magnetiseur 160, 167, 175, 374, 409
Metz, Anna Christina, Mutter von Goethes Arzt 204, 418
Metz, Franz Christian, Bruder von Goethes Arzt 204, 419
Metz, Fritz, Stadtarchivar von Sulzbach-Rosenberg 414
Metz, Georg Friedr., vermutl. Bruder von Goethes Arzt 204
Metz, Johann Friedrich, Vater von Goethes Arzt 201–204, 207 f., 418, 420
Metz, Dr. med. Johann Friedrich (1720–1782), Goethes Arzt 85, 135, 154–156, 197–201, 205–210, 219–221, 223 f., 330, 339, 341–344, 378, 382, 407, 418–420
Metzger, Hélène, franz. Wissenschaftshistorikerin 336, 373, 435
Metzger, Straßburger Juraprofessor 65, 83
Meusel, Joh. Georg (1743–1820), Historiker und Lexikon-Verfasser 184, 192, 414, 416 f.
Meyer, Heinrich, deutsch-amerik. Germanist 382
Meyer, Heinrich (1760–1832), Goethes „Kunschtmeyer" 375
Meyer, R. M., Goethebiograph 381
Milton, John (1608–1674), engl. Dichter 148, 404
Minder, Robert, franz. Germanist 376
Minor, Jakob (1855–1912), Literarhistoriker 44, 376
Mirabaud, Pseudonym für Baron Dietrich Holbach (s. d.)
Mohammed oder Mahomet (ca. 570–632), Religionsstifter 276–280, 349, 437
Molitor, Franz Joseph, Philosoph 430
Monchoux, André 392
Montesquieu, Charles de (1689–1755), franz. Philosoph und Schriftsteller 37, 228, 343
Montfaucon, Bernard de (1655–1741), Benediktiner, Archäologe 30
More, Henry (1614–1687), engl. Platonist 27, 146, 269, 403, 421, 428
Morgan, Th. (gest. 1743), engl. Deist 39, 374, 435
Morhof, Daniel Georg (1639–1791), Universalgelehrter 369
Moritz, Joh. Friedr. (1716–1771), Legationsrat 387
Moritz, Karl Philipp (1757–1793), Schriftsteller 375
Mornay, Philippe de, genannt Du Plessis Mornay (1549–1623), „der Papst der Hugenotten" 394
Morris, Max (1859–1918), Arzt und Goetheforscher 46, 313, 376, 378, 389, 431–433
Morus, Heinrich, s. More, Henry
Moser, Joh. Jacob von (1701–1785), Staatsrechtler und Pietist 191 f., 403, 416
Moser, Carl Friedr. von (1723–1798), pietistischer Schriftsteller, Sohn des Vorigen 55, 148, 150, 392, 404 f.
Moses (um 1500 v. Chr.), Religionsstifter und Gesetzgeber 112, 147 f., 181, 225, 233, 240, 403 f., 407, 433

Mosheim, Joh. Lorenz von (1693–1755), lutherischer Kirchenhistoriker und Kanzel-Redner 343, 387, 403 f., 436
Müller, Curt 375
Müller, Ernst 423
Müller, Günther, Literarhistoriker 13, 16, 364 f.
Müller, Jugendfreund Goethes 342, 384
Müller, Ursula 424
Munari, Franco 380

Nagel, Charlotte, Jugendfreundin Goethes 310
Nehemia (um 430 v. Chr.), Statthalter von Jerusalem 386
Nettelbladt, C. C. F. W. von (1779–1843), Logenhistoriker 190, 414, 416
Neumann, Zinzendorfianer 371
Newton, Sir Isaac (1643–1727), engl. Naturforscher 30–34, 37, 40, 147, 157 f., 169, 173–176, 179, 212–214, 337, 372–374, 380, 408, 412 f., 435
Nicolai, Heinz 363
Nicolai, Friedrich (1733–1811), Verleger und Journalist 365 f., 392, 409, 413, 418
Nieuwentyd, B. van 435
Nikolaus von Kues (1401–1464), Kardinal und Philosoph 45, 430
Nilsson, M. P. 383, 393
Nock, Arthur Darby, amerik. Altphilologe 111, 393
Nollet, Abbé 343
Nollius, barocker Hermetiker 395
Novalis, Pseudonym für Friedr. Freiherr von Hardenberg (1772–1801), romant. Dichter 18 f., 44, 374, 382
Numenios von Apamea (um 170), Neupythagoräer 404

Obereit, Jakob Hermann, 1755 Entdecker der Hohenemser Nibelungenhandschrift C, Arzt, mystischer Schriftsteller 34, 157
Oeser, Adam Friedr. (1717–1799), Maler und Zeichner 80, 91, 221, 392
Oeser, Friederike (1748–1829), Jugendfreundin Goethes 68, 79 f., 85, 88, 90 f., 159, 218, 220 f., 235 f., 312, 345 f., 378
Oetinger, Friedr. Christoph (1702–1782), schwäb. Prälat, Theosoph, Alchimist 15, 34, 39, 45, 116, 138, 140, 145 f., 154, 157–160, 165 f., 170–181, 190–195, 201–207, 210, 212 f., 218 f., 221, 226 f., 239, 242–244, 247–249, 253, 255, 261, 294, 300–305, 323, 330, 341, 343 f., 350, 356, 364, 372, 375 f., 379, 381, 384, 396, 402, 404 f., 407, 409, 410–413, 416 f., 419–423, 425, 427, 430 f., 433, 436
Oetinger, Joh. Friedrich, Sohn des Vorigen 173 f.
Oppenheimer, David, Berliner Arzt 155 f., 407
Origenes (184–253), Philosoph und Kirchenvater 80 f., 91, 148, 151, 171, 341, 388
Ormesus, Logenname für Friedr. Wilhelm II. (s. d.)
Orpheus, mythischer Sänger und Kultstifter 46, 225
Orvius, Ludovicus, hermetischer Autor 25, 182, 193, 366, 411
Osiris 112
Ovid (43 v. Chr.–17 n. Chr.), augusteischer Dichter 61, 225, 231 f., 318, 380, 424

Pagel, Walter, deutscher Medizinhistoriker 430
Paracelsus, eigentl. Philippus Aureolus Theophrastus von Hohenheim (1493–1541) 45 f., 56, 81, 117, 119, 209, 219, 340 f., 343, 373, 375 f., 378, 389, 396, 398, 409
Parker, S. 435
Parmenides (5. Jh. v. Chr.), Naturphilosoph 176
Pasqually, Martines de, s. Martines de Pasqually
Passavant, Joh. Karl, romant. Arzt und Magnetiseur 160
Patrizi oder Patrizzi, Francesco (1413–1494), ital. Humanist 394, 433
Paulus (gest. um 67), Heidenapostel 95, 216, 282 f.
Peeble, Waldo C. 376
Pelagius (um 400), britischer Mönch, Leugner der Erbsünde 387
Pernety, Dom Antoine-Joseph (1716–1796), Benediktiner, Alchimist 18, 40, 138, 232, 365, 373–375, 377, 385, 419, 424, 432
Perrault, Charles (1628–1703), franz. Schriftsteller 379
Petersen, Julius (1878–1941), Literarhistoriker 375

Petrus, der Apostel 72, 74
Peuckert, Will-Erich (1895–1969), Kulturhistoriker, Volkskundler und Schriftsteller 17, 45, 366, 371 f., 385, 393–396, 430, 434
Pfaff, Christoph Matthäus (1686–1760), Theologe 370, 387
Pfeif, Baron, Rosenkreuzer 182
Pfeilsticker, Walther 419
Pfenninger, Joh. Konrad (1747–1792), Züricher Geistlicher und Schriftsteller 104, 240, 253, 295, 297, 345, 425
Philaletha, Eirenäus, engl. Alchimist 116, 177, 378 f., 396
Philipp, Wolfgang 375, 389, 403
Philo von Alexandrien (ca. 25 v. Chr.–50 n. Chr.), jüdischer Platoniker 151
Philostratus der Ältere (um 220), hellenistischer Schriftsteller 371
Phöbron s. Schleis
Pico, Giovanni, Graf von Mirandola (1463–1494), ital. Humanist 111, 225, 389, 395
Pimander s. Hermes Trismegistos
Platon (427–347 v. Chr.), Philosoph 22, 26, 45, 115, 147 f., 171, 181, 369, 372, 388, 394–396, 404, 409, 417, 433
Plethon, Gemisthos (ca. 1356–1450), byzant. Gelehrter und Humanist 111, 230
Plinius, Gaius Secundus d. Ä. (23–79), röm. Gelehrter 147, 343, 404
Plotin (204–270), neuplatonischer Philosoph 45–48, 376
Ploucquet oder Plouquet, Gottfried (1716–1790), Tübinger Philosoph 45, 150, 173, 405 f., 412, 416, 427
Plumenoek, rosenkreuzerischer Autor 183
Poiret, Pierre (1646–1719), mystischer Schriftsteller 20, 27 f., 78, 117, 145, 248, 343, 396, 402 f., 426
Pope, Alexander (1688–1744), engl. Dichter 33, 39 f.
Pordage, John (1607–1681), engl. Inspirant und Böhmist 146
Porphyrius (232–304), alexandr. Philosoph 383
Porta, Gianbattista (1538–1615), ital. Naturforscher 299
Priestley, Joseph (1733–1804), Theologe und Physiker 350, 436
Pseudo-Longinos, Verf. der Schrift *Über das Erhabene* („Peri hypsous") 251
„Pulvermüller", Übername eines schwäb. Böhmisten und Chiliasten 145
Pyritz, Hans 11, 363, 377
Pyrrhon, griech. Philosoph 101
Pythagoras (ca. 570–496 v. Chr.), Philosoph und Naturforscher 114 f., 147, 175, 181, 229, 370, 372, 380, 386, 394, 396, 404, 406

Quintilian (35–96), röm. Rhetoriker 343, 375

Radicke, Joh. Friedr., Bierbrauer in Hamburg, Rosenkreuzer 414
Rameau, Jean-Philippe, franz. Komponist 357
Ramsay, André-Michel (1686–1743), Schriftsteller und Freimaurer 40, 375, 403 f.
Raphael (1483–1520), Maler 92, 247
Ray, J. 435
Reich, Philipp Erasmus (1717–1787), Buchhändler 91
Rembrandt, Harmenszoon van Rijn (1607–1669), Maler 247, 325
Rémond de Montmort, Briefpartner von Leibniz 22
Reuchlin, Johannes (1455–1522), Humanist 111
Reynolds, Joshua, Maler 93, 251
Richter, Christian Friedr. (1676–1711), pietistischer Arzt 53, 154, 380
Richter, Julius 13 f., 364, 376
Richter, Samuel, Pseudonym Sincerus Renatus, Lebensdaten unbekannt, hermetischer Schriftsteller und Rosenkreuzer 29 f., 116, 118–144, 150 f., 169, 174 f., 180-183, 189, 195, 207, 211 f., 214 f., 218 f., 223, 228, 230, 253, 261, 266, 281, 288, 290, 321, 371, 386, 396 f., 400, 402, 407, 413, 421 f., 432, 434
Riedel, Bergrat 193 f.
Riemer, Friedrich Wilhelm (1774–1845), Hausfreund Goethes 427
Ring, Hofrat 83, 383
Ritschl, Albrecht (1822–1889), Theologe und Kirchenhistoriker 16, 26, 45, 48, 366, 368–370, 382, 386
Rock, Friedrich, Separatist 371, 403
Röderer, Joh. Gottfried (1749–1815), Jugendfreund Goethes 106 f., 262
Roessle, J. 420

Roose, Theodor Georg August, Medizinprof. in Göttingen 154, 407
Rosenbach, Arzt und Böhmist 398
Rosenberg, Alfons 413
Rotermund, Hans-Martin 15 f., 364, 385, 433
Roth, Herausgeber von Hamanns Schriften 403
Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778) 252, 343
Rubens, Peter Paul (1577–1640), Maler 247, 325
Rudolf Graf zur Lippe, Gegner der Separatisten 370
Runkel, Ferdinand, Logenhistoriker 183, 209, 371, 373, 375, 413 f., 417, 420
Ruppert, Hans 364

Sachs, Hans (1494–1576) Dichter 319
Sachsen-Meiningen, Karl August von 108
Saenger, Werner 45, 152, 376
Sainovics, Pater Johann, Jesuit und Astronom 159 f., 222
Saint-Georges de Marsay, Hector (1688–1753), myst. Separatist 145, 148, 247 f., 403, 405
Saint-Martin, Louis-Claude de (1743–1803), franz. Theosoph 149, 151, 184, 373, 405, 408
Salomo (970–930 v. Chr.), König von Israel 177, 180 f., 227, 403
Salzmann, Joh. Daniel (1722–1812), Goethes Straßburger Vertrauter 289 f.
Saran, Franz 13 f., 363 f., 389
Scaliger, Julius Caesar (1484–1558), Humanist und Poetiker 394
Schaeder, Grete 13 f., 16, 212, 364, 421
Schaible, Oetinger-Herausgeber 419
Schalk, Fritz 372
Scheffer, Thassilo von (1873–1951), Lyriker und Übersetzer 424
Scheffler, Johannes (1624–1677), „Angelus Silesius", schlesischer Mystiker und Dichter 430
Scheible, Johann, Herausgeber okkulter Schriften 365
Schelling, Friedr. Wilh. Joseph (1775–1854), Philosoph 8, 44 f., 47, 145, 169, 232, 234, 374, 376, 379, 403, 406, 424
Scherer, Wilhelm (1541–1886), Literarhistoriker 11 f., 363
Scheuchzer, Joh. Jakob (1672–1733), Schweizer Universalgelehrter 380
Schick, Hans 393
Schiller, Friedrich (1759–1805) 48, 307, 376
Schings, Hans Jürgen 389
Schlegel, Friedrich (1772–1829), romant. Philosoph 405, 421, 423
Schleis von Löwenfeld, Bernhard Joseph, als Rosenkreuzer „Phöbron" (1731–1800), Arzt 184, 187–189, 194, 414–417
Schmid oder Schmidt, Rud. Joh. Friedr., Hessen-Darmstädt. Hofrat, Rosenkreuzer 169, 183, 410, 412
Schmidlin, schwäb. Pietist 425
Schmidt, Julian (1818–1886), Literarhistoriker 12
Schmidt, Martin 369
Schneider, Ferdinand Josef (1879–1954) Literarhistoriker 16, 44, 183, 375, 414
Schneider, Heinrich (geb. 1889), deutsch-amerik. Literarhistoriker 375
Schneider, Robert 45, 376, 405, 425
Schöffler, Herbert, Literarhistoriker 382
Scholem, Gershom, Religionswissenschaftler 393, 396, 420, 424, 437
Schönborn, Gottlieb Friedr. Ernst (1737–1817), dän. Diplomat, Dichter 273, 289 f., 317–319, 354
Schönemann, Lili (1758–1817), Goethes Verlobte 311, 319, 353 f., 358 f.
Schönkopf, Käthchen (1746–1810), Jugendfreundin Goethes 80, 89
Schrempf, Christoph, Philosoph und Kierkegaard-Übersetzer 377
Schrimpf, Joachim 363
Schröder, Friedr. Joseph Wilhelm (1733–1778), Medizinprof. und Rosenkreuzer 153 f., 161 f., 165–170, 189 f., 192, 194 f., 207–210, 212, 214, 223, 239, 404, 406 f., 409 f., 415 f.
Schröpfer, Joh. Georg (1730–1794), Freimaurer, Betrüger 408
Schubert, Hans von, Theologe 378, 382
Schultze, Ernst 380, 410, 413
Schumacher, J. D., Briefpartner Christian Wolffs 413
Schwärzer, Rosenkreuzername F. J. W Schröders 190, 208
Schweigger, Joh. Salomo Christoph (1779–1857), Naturforscher und Mythologe 214, 421
Schwenckfeld, Kaspar von (1489–1561), Sektengründer 119
Schwinger, Reinhold 326, 433

Scipio, Publius Cornelius d. Ä., „Africanus" (235–183 v. Chr.), röm. Feldherr 96
Semisch 385
Semler, Joh. Salomo (1725–1791), Theologieprof. in Halle 118, 151, 156, 195, 252, 365, 382 f., 406, 408, 410, 414, 419
Sendivogius, polnischer Alchimist 384, 396
Shaftesbury, Anthony Earl of (1671–1713), engl. Philosoph 40, 47, 105, 326 f., 329, 433
Shakespeare, William (1564–1616), engl. Dramatiker 91, 213 f., 315
Sidney, Sir Philip (1554–1586), engl. Renaissance-Dichter 394
Sieber, Siegfried 391
Silberschlag, J. E., Hermetiker 412
Sincerus Renatus s. Richter, Samuel
Sokrates (470–399 v. Chr.), Philosoph 171, 234, 404
Solms-Braunfels, Graf von, gefürstet 1744 419
Sommer, Thomas 381
Sömmering, Samuel Thomas von (1755–1830), Anatom 43, 156
Sophokles (496–406 v. Chr.), griech. Dichter 389
Spener, Philipp Jakob (1635–1705), Begründer des Pietismus 367 f.
Sperber, Julius (gest. 1615), barocker Hermetiker 385
Spielmann, Jakob Reinbold (1722–1783), Medizinprof. in Straßburg 54, 222 f.
Spinoza, Baruch Benedictus (1632–1677), Philosoph 47, 240, 385, 423
Sprenger, Klosterpräzeptor in Maulbronn 413
Stahl, Georg Ernst (1660–1734), Arzt und Chemiker 35, 153 f., 157, 199 f., 220, 222, 406 f., 413
Staiger, Emil 309
Starck, Joh. Friedr. (1680–1756), geistl. Schriftsteller 420
Starckey, George, engl. Alchimist d. 17. Jh.s 56, 117, 341, 378
Stein, Charlotte von (1742–1827), Freundin Goethes 213, 359, 417, 427, 433
Stein, Fritz von, Sohn der Vorigen 417
Steinhofer, Friedr. Maximilian (gest. 1761), Freund Oetingers, „Seelenführer" der Klettenberg 171, 384, 410, 420, 425
Steinmez, Nürnberger Kaufmann 193 f.
Stellatus, eigent. Hirsch, Josephus, hermetischer Schriftsteller, Freund Joh. Arnds 394
Steuchus Eugubinus, Augustinus, ital. Späthumanist 225, 231
Steudel, Johannes 46, 373, 376
Stobaios oder Stobaeus, Johannes (5. Jh.), griech. Schriftsteller 230, 393
Stöber, Elias (1719–1778), Straßburger Theologieprofessor 83
Stöcklein, Paul, Goetheforscher 363
Stolberg-Gedern, Graf von, gefürstet 1744 253, 309, 346
Stolberg-Stolberg, Auguste Luise Gräfin zu (1753–1835), Brieffreundin Goethes 254, 263, 272, 291, 310 f., 321, 355, 357, 428
Stöver, D., Arzt 155, 407
Strauss, Julius Jacob 418
Strich, Fritz , Literarhistoriker 405
Strieder, Friedr. Wilh. (1739–1815), Bibliothekar und Historiker 169, 407, 409 f.
Stroh, F. W., württemb. Geistlicher 402
Stukeley, William (1687–1765), engl. Geistlicher und Freimaurer 30
Sudheimer, Hellmuth 252, 426
Sudhoff, Karl (1853–1938), Paracelsusforscher, Medizinhistoriker 45, 376
Sulzer, Joh. Georg (1720–1779), Schweizer Ästhetiker, Gymnasiallehrer in Berlin 108, 256 f., 270, 286, 311, 320, 375
Suphan, Bernhard (1845–1911), Herausgeber von Herders Werken 366
Susini, Eugène, franz. Baader-Forscher 44
Swammerdam, Jan 435
Swedenborg, Emanuel (1688–1772), schwed. Naturforscher und Theosoph 18, 39, 46, 157, 172 f., 177, 194, 206, 213, 261, 302 f., 327, 341, 360, 364, 366, 375 f., 380, 408, 412, 424, 431, 433 f.

Tauler, Johannes (ca. 1300–1361), Mystiker 78, 115, 340, 375
Tersteegen, Gerhard (1697–1769), myst. Schriftsteller 145, 407, 434
Tessalus Trallianus, griech. Arzt (1. Jh.), Methodiker 209, 343
Textor, Jost (1739–1792), Rechtsanwalt 199
Thales von Milet (ca. 640–546 v. Chr.), Naturphilosoph 406

Themison, griech. Arzt, Methodiker 209
Theokrit (3. Jh. v. Chr.), griech. Idyllendichter 389
Thomas a Kempis (1380–1471), myst. Schriftsteller 78, 343
Thomas von Aquin (1226–1274), Scholastiker 423
Thomasius, Christian (1655–1728), Philosoph und Jurist 19–25, 27 f., 327, 434
Thorndike, Lynn, amerik. Kulturhistoriker 394
Thot oder Theut, ägypt. Gottheit 111 f., 380
Thümmel, Moritz August von (1738–1817), Schriftsteller 42, 375
Tindal, M. 435
Titus, Kaiser 357
Toland, John (1670–1722), Deist 40, 435
Torricelli, Evangelista (1608–1647), ital. Physiker 427
Trapp, Augustin, Jugendfreund Goethes 76, 92, 252
Traumann, Ernst 388
Troeltsch, Ernst (1865–1923), Kulturhistoriker 371
Trunz, Erich 13, 15, 364, 424
Tschoudy, Baron, franz. Freimaurer 184, 188

Ueberweg, Friedr., Philosophiehistoriker 365 f., 374, 426
Uhde-Bernays, Hermann, Kunsthistoriker 424
Unger, Rudolf (1876–1942), Literarhistoriker 18 f., 24, 365, 413

Varillon, Pater François, franz. Fénelon-Forscher 403
Vergil, Publius V. Maro (70–19 v. Chr.), röm. Dichter 226
Verulam s. Bacon
Viatte, Auguste, franko-kanadischer Literaturhistoriker 44, 148–150, 375, 381, 386, 388, 392, 404 f., 414, 424, 426
Vico, Gianbattista (1668–1744), ital. Kulturphilosoph 24, 37, 374, 423
Viëtor, Karl (1892–1951), deutsch-amerik. Literarhistoriker 364, 381, 406
Vinchon, Jean 409
de Volder, niederländ. Philosoph 426
Voltaire (1694–1778) 34, 83, 91, 94, 147, 365, 388
Vondel, Joost van den (1587–1679), niederländ. Dichter 148, 404
Vondung, Klaus 435
Vulliaud, Paul, franz. Logenhistoriker 371

Wachsmuth, Bruno Andreas, Goetheforscher 14–16, 45, 64, 213, 260, 364, 376, 382, 421, 436 f.
Wachter, Joh. Georg (1663–1757), Philologe und Archäologe 170, 343, 411
Wagner, Heinr. Leopold (1747–1779), Stürmer und Dränger 326, 432
Waite, Arthur Edward, Logenhistoriker 30, 184, 188, 371, 393, 414 f.
Walzel, Oskar (1864–1944), Literarhistoriker 326, 433
Weickhardt, M. A. (1742–1803), Arzt, Brownianer 160
Weigel, Valentin (1533–1588), myst. Philosoph 24, 119, 369
Weishaupt, Adam (1748–1830), Illuminat 43, 149, 197
Weller, Emil Ottokar (1823–1886), Bibliograph 413
Welling, Georg von (1652–1727), Hermetiker und Kabbalist 15, 28, 56, 81, 121, 135, 198, 206, 208 f., 218, 223, 230, 330, 341, 373, 378, 401, 407, 422, 436
Wesley, John (1703–1791), Gründer der Methodistensekte 370, 407
Weszpremi, ungarischer Arzt 209
Whiston, William (1667–1752), Mathematiker und Deist 176, 380, 435
Wiegleb, J. Ch., Bekämpfer der Alchimie 406
Wieland, Christoph Martin (1733–1813), Dichter 39, 59, 75 f., 91 f., 224, 231, 326, 349, 379, 387 f., 403, 424, 433
Wieser, Max 381, 391, 396 f., 402–404, 426
Wille, W. 419
Willoughby, Leonard Ashley, engl. Germanist 376
Winckelmann, Joh. Joachim (1717–1768), Kunsthistoriker 37, 374 f., 413
Winckler, Joh. Heinrich (1703–1770), Philosoph und Physiker 84, 221, 389
Windelband, Wilhelm 424
Wolf, A. 374
Wolfart, Karl Christian, Berliner Arzt und Mesmer-Schüler 160
Wolfart, Freund Joh. Arnds 369

Wolff, Christian (1679–1754), Philosoph 19, 24, 49, 179, 412 f.
Wolff-Metternich, Graf (gest. 1731), Alchimist und Mystiker 27, 148, 403, 405
Wolfstieg, August, Bibliograph 413, 414
Wöllner 384
Woolston, Thomas (1669–1731), Deist 39, 374
Wundt, Max, Philosophiehistoriker 19, 24, 28, 365 f., 370, 395

Xenophanes (5. Jh. v. Chr.), Philosoph 176

Yates, Frances Amelia, engl. Bruno-Forscherin 8, 366, 374, 393 f., 423
Young, Edward (1683–1765), engl. Dichter und Ästhetiker 252

Zedler, Joh. Heinrich (1706–1763), Leipziger Lexikon-Verfasser 112 f., 116, 395
Zeitler, Julius (1874–1943), Kunst- und Literarhistoriker 418
Zeller, Göppinger Vogt 204
Zelter, Karl Friedrich (1758–1832), Berliner Komponist 360
Zeno (5. Jh. v. Chr.), Schüler des Parmenides 176
Zettwitz, Graf von, Gutsbesitzer in Kursachsen 385
Zimmermann, Joh. Georg (1728–1795), Arzt und Schriftsteller 150, 305, 372
Zimmermann, Paul, Bibliothekar in Wolfenbüttel 64, 377, 379
Zimmermann, Robert (1824–1898), Herbartianer, Ästhetiker 426
Zimmermann, Rolf Christian 430, 437
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von (1700–1760), Gründer der Herrnhuter Brüdergemeinde 79, 82, 341, 382, 403
Zoroaster oder Zarathustra (vermutl. 7. Jh. v. Chr.), Religionsstifter der Parsen 394

SACHREGISTER

Das Register ist nicht auf Vollständigkeit angelegt. Nur die für den Horizont der Untersuchung wesentlichen oder charakteristischen Begriffe und Vorstellungen werden verzeichnet.

1. Epochengeschichtliches

Ägypten s. Weisheit, altägyptische
Alchimie 7, 25, 29, 55, 111, 116, 118, 152–157, 166, 190, 202, 223, 225, 236, 380, 396
„allgemeine Sprache" 38, 104, 280, 314, 411
Analogiedenken (als Zeitphänomen) 31–37, 39, 66, 86, 224, 232, 372
Apologetik, christliche 40, 173
Ärzte 15, 29, 43, 55, 61, 112, 117, 144–147, 152 f., 154–158, 160–169, 180, 197–210, 222, 380
Atheismus 33, 380, 382
Aufklärung; s. auch Frühaufklärung, Spätaufklärung 18–21, 43 f., 172, 365, 409

Barock 15, 25, 45, 112, 172
Böhmismus 27, 117–145, 225

Chiliasmus 73, 146, 152, 385

Deismus 22 f., 25, 30, 39, 62, 66, 148, 224, 226, 234, 371, 388
disciplina arcani s. Geheimlehre

Eklektizismus 7 f., 19, 22–28 34, 40, 46, 67, 89, 144–197, 223, 225, 361, 365, 394
Elektrizität 159, 169, 174, 221, 389
Empirismus 22, 31–34, 37 f. 152, 157–160, 226, 372, 384
Enthusiasmus (im 18. Jh.) 62, 67, 119, 228, 252, 382, 426
Experimentalerkenntnis 171, 384

Freimaurerei s. Logenwesen
Frömmigkeit, Frömmigkeitstypen 26, 48, 50, 64, 82 f., 367–369, 381 f., 403
Frühaufklärung 22, 25, 28, 145, 152

Geheimlehre *(disciplina arcani, methodus arcana)* 28, 181, 369, 406, 413
Gnosis, Gnostizismus 50, 87, 383, 393
Gravitationstheorie Newtons 32 f., 157 f., 169, 173 f., 212, 373
Guyonismus (Quietismus) 15, 27, 40, 117, 145 f., 148–150, 405

Hermetik, hermetisch (im dt. 18. Jh.) 8, 25–28, 60–62, 112–118, 169
Hermetik, Grundprinzipien 377, 400, 434 f.

Illuminaten 43, 149, 196
Immanenz des Göttlichen 39, 41 f.
Indifferentismus, mystischer 20 f., 25
Irrationalismus 12, 45

Kabbala 25, 34, 87, 111, 117, 170, 227, 229 f., 364, 375, 394, 396, 422
Klassik, deutsche 8, 17, 37, 39, 46, 150, 365, 376
Konsensus 23, 118, 176, 224
Krankheitsmonate des jungen Goethe 11, 50–58, 64, 68, 70, 220

Logenwesen (Freimaurerei u. ä) 7, 28–31, 40–43, 149–151, 169, 182–210, 370 f., 375, 415

Materialismus 33, 147, 151, 382
Mechanismus 24, 158
Medizin, hermetische 112 f., 116, 118, 153–169, 180, 207–209, 220 f., 394 f.
methodus arcana s. Geheimlehre
Mittelalter 8, 111
Modelldenken 37–40, 148
Mystik, christliche 8, 20–27, 46, 55, 62, 111, 113–118, 145, 147, 152, 170, 226, 247, 249, 426
Mythensynkretismus 231–233

Naturmystik (Aktualität im 18. Jh.) 24, 26, 28, 30, 42, 146–150
Naturwissenschaften 152–169, 172–174
Neuplatonismus 46 f., 383

Orthodoxie, kirchliche 20 f., 26, 146, 368

Pansophie 8, 15, 111
Pantheismus 86, 149, 228, 423
Philadelphier 117, 146
Philosophia perennis 22 f., 28, 34, 40, 62, 83, 118, 170–180, 217, 225, 361, 422
Pietismus 15 f., 26, 48, 119, 154, 366, 368–370, 382, 384, 396, 425
Popularphilosophie, religiöse 7, 17, 20, 34, 47, 66 f., 86, 102, 118, 144–152, 165, 172, 252, 404
praeiudicium antiquitatis s. Reiz des Uralten

Quäker 27, 368, 370
Quietismus s. Guyonismus

Radikalpietismus 26, 45, 48, 366
Reiz des Uralten *(praeiudicium antiquitatis)* 23 f., 26, 29, 31, 83, 111 f., 147, 210
Religion, natürliche s. Deismus
Renaissance 8, 25, 46, 111, 225, 230
Romantik 8, 37, 39, 157, 361, 396, 409, 421
Rosenkreuzer, Spätrosenkreuzer 27, 29, 41–43, 111, 116 f., 146, 156, 169, 180–197, 208, 366, 373, 379, 394, 396, 417

Säkularisation 8, 42, 172, 250 f., 323, 424
Schulphilosophie 19, 24, 84
Sensualismus 18, 251 f.
sensus communis 176 f., 303
Separatismus (Sektenwesen) 15 f., 26 f., 30, 42, 103, 113, 118, 145, 152, 181, 225, 369 f., 396
Spätaufklärung 7, 19, 33, 45, 151
Spätrosenkreuzer s. Rosenkreuzer
Sturm und Drang 12–14, 18, 90, 95, 106, 246 f.
Symbolik 30, 37–42
Systeme, philosophische 20 f., 37, 162
Systemfeindschaft 20 f., 99, 105
Synkretismus 20, 229, 379, 383
Synthesedenken 121, 151, 168, 252

Theodizee 126, 147, 151
Theosophie 42, 112, 118, 146, 151, 170, 209, 236
Traditionen, geheime 25, 388
Traditionskette, historische 23, 31, 34, 45, 62, 115, 118, 146, 236

Uroffenbarung s. Reiz des Uralten

Vernunft, aufklärerische 21 f., 27, 30, 44, 66, 119 f., 145, 150, 171, 173, 177, 179, 382, 388

Weigelianismus 27, 111
Weisheit, altägyptische 30, 38, 80, 112, 137, 224, 388

2. *Hermetische Naturmystik*

Adonhiramitischer Ritus 184, 187–189
Analogiedenken 37, 42, 139, 168, 178, 377
Archäus, Archaeus, Archeus 38, 131–134, 156, 158, 219, 221, 234
Aufsteigen der irdischen Kräfte; s. auch Niedersteigen 114, 132 f., 216, 261
Augen des Geistes 119
Aurea Catena Homeri (Buch) 138, 195, 206, 208, 378, 417
Aurea Catena (Goldene Kette des Lebens) 31, 34, 157
Aurum Potabile 154, 407

contiguum naturale 302
Corpus Hermeticum 8, 111 f., 115 f., 371

„Das Obere ist wie das Untere" 131, 378

Elektrizität 159, 169, 221, 408
Emblematik 61, 140
Enteignung (Entselbstigung) 216, 247 f.
Erleuchtung s. Zentralerkenntnis
Experimentalerkenntnis 171, 384

Feuer/Licht 75, 120, 130, 133–135, 175, 212, 386

Gebärung, Geburt 125, 127, 129, 138, 140
Geist, bildender 219, 266
„Gestalten", böhmistische 122–125, 174–176
Goldene Zeit 179, 303, 305
Gott (Wesen und allg. Begriff) 41, 137–139, 141

Harmonie, ursprüngliche 301, 433
Heiden, heidnisch 119, 223, 396
Heilige Hochzeit *(hieros gamos)* 229, 256, 279, 296
Hermetik des Sincerus Renatus, die 118–144
  Analogie des Blitzes 126 f.
  Archaeus oder *spiritus animalis* 127, 401
  Bildungskraft Adams 127

Chaos 126, 136, 214
Eigenheit und Fall Adams 127
Erde als Magnet 131
Expansion der Pflanzen als Freude 132
Fall Luzifers 125 f.
Fassende Begier des Willens 122, 139
Feuergrund aller Kreatur 123
Finsterfeuer/Lichtfeuer 123, 275
Freiheitslust des Verbums 122
Geistleiblichkeit 124, 138
Gott im Seelengrund 129 f.
Göttliches Grünen der Kreatur 130
Hl. Geist als Lebensgeist 124
Hunger der Erde nach der Sonne 132
Imaginationskraft 127
Immanenz des Göttlichen 129
Jungfräuliche Erde 135
Konzentration Luzifers 125
Lichtwelt, englische 128, 218
Liebesbegierde des Lichts 124
Luzifer 125
Magische Fortpflanzung 127
Mikrokosmos der Menschenseele 127
Name Jesu in des Weibes Samen 128
Natur als Leib Gottes 121
Natur als Liebesspiel Gottes 121
Offenbarungsdrang Gottes 121
Polarität Gut/Böse 123
Prozeß der Selbstwerdung Gottes 122, 138
Salniter 125, 135, 214
Schöpfung, neue 125, 214
Signatur der himmlischen Eigenschaften 132
Sonne als Punkt und Zentrum 126
Spiegel 122
Temperanz (Balance) von Feuer und Licht 126
Ungrund 122
Verbum 122, 399
Verbum Fiat 125
Wasser als Mittel zwischen Erde und Sonne 131
Wechselbegier zwischen Samen und Sonne 132
Weisheit 122
Wille 122, 138, 230
Zwienatur der gefallenen Schöpfung 130
Herz 120, 137, 177, 302, 319
hieros gamos s. Heilige Hochzeit
„Höhere Naturwissenschaften" 169, 190
Individualität, indiv. Beschränktheit 165, 248, 251, 377

Konzentration/Expansion 160–169, 174, 228, 421
Korrespondenz 8, 139 f.

Leben (Wesen und allg. Begriff) 41, 137, 179
Leben, erkennendes 140, 301–303
Lebensfeuer 213, 219, 301
Lebensgeist, individueller 219 f., 249
Lehrakten, rosenkreuzerische 184, 187, 190, 209
Licht, göttliches 114, 122–126, 130–133, 138–140, 162, 212, 218
Luzifer-Mythos 14, 147, 150 f., 179 f., 231, 405

Magie 8, 14, 23, 127 f., 176
Magnet, Magnetismus 8, 159 f., 168 f., 221, 408
Malabaren, Kosmogonie der 227, 423
manifestatio sui (Selbstmanifestation des Lebendigen) 173, 255
Metempsychose s. Palingenesie
Mikrokosmos 37, 137, 433
Mittelpunkt und Umkreis 138, 212, 228

Niedersteigen der himmlischen Kräfte; s. auch Aufsteigen 133, 216

Palingenesie (Metempsychose) 18 f., 150
Panazee (Universalmedizin) 29, 52, 55 f., 75, 155
Patriarchalphysik 191–195, 210, 415
„phänomenologische Denkungsart" 178, 372
Polarität 139, 153, 212, 220
Principia, Zwei 119 f., 125, 133, 135
principium luctae s. Streit der Gegensätze
Puls 425
Punkt 167–169, 173
Pythagoreismus, pythag. Traditionen 8, 18, 50, 114 f.

Regenwasser s. Wasser

Salz 42, 134 f., 153, 222 f.
Salz/Schwefel/Merkur 113, 156, 223
Sammlung (Kollektion) der Kräfte 114, 230
Sehnsucht, sehnen 123, 216
Selbstheit, individ. Eigenheit 176, 215 f.
Spezifikation 133, 218 f., 294

Spiegel, Spiegelung 136, 141, 162, 167, 301
spiritus rector 219, 244, 416
Stein der Weisen 29, 75, 130, 135, 137, 181, 232, 328, 386
Streit der Gegensätze *(principium luctae)* 8, 174 f. 231, 234
Sympathie, Sympathien 8, 176, 297, 299, 307, 408
Systema emanativum 7, 87, 138, 227, 389

Tabula Smaragdina 59, 116, 224
Tau s. Wasser
Temperanz s. Vereinigung der Gegensätze
Tetraktys 174 f.
Triade, Trinität 32, 229, 255, 380

Umkreis s. Mittelpunkt
Universalmedizin s. Panazee
Universalsame s. Weltgeist
Ursprung der Krankheiten 134, 160, 400

Vereinigung (Temperanz) der Gegensätze 42, 133, 135, 143, 175
Vergötterung, Vergöttlichung 114, 130, 228, 314 f.
Vermittlung der Gegensätze (Mittler) 131–133, 153, 229

Wasser (Regenwasser, Tau) 41, 133, 218
Weltgeist, allgemeiner (Universalsame) 113, 133
Wirbel 175, 261, 263, 303

Zentralerkenntnis 170, 176, 178, 247, 249, 301–304, 323
Zentralfeuer 41, 133, 167
Zentralkräfte 8, 174, 212, 418
Zirkumferenz s. Mittelpunkt

3. Die Vorstellungswelt des jungen Goethe

actio in distans (Fernwirkung) 307 f., 310, 312
Agnostizismus 100–103
„Ahndung" 280, 306 f., 310, 312–314, 317, 323
Analogiebildungen 222, 253, 255, 261, 266, 269, 274, 277, 285, 291
Antiintellektualismus, Irrationalismus 95, 97, 104, 241, 305, 408
Antwort, sympathetische 261, 276 f., 280, 310, 328
Anziehungskraft (Attraktion) des Lebendigen 214, 260–263, 278, 291, 298, 305, 311
Apollon 232, 318
Atmen 244, 281
Atmosphäre 260–264, 307, 431
Autonomie, individuelle s. Individualitätsbewußtsein

Balance (Temperanz) der Kräfte 235
Bedürfnis, religiöses 103, 105, 274
Begeisterung s. Enthusiasmus
Bekehrungsbrief 70–78
Beschränktheit, Bedürftigkeit, individuelle 104 f., 141, 245, 257, 280, 295, 324 f., 360
Blick 277, 284, 286–288, 292, 310, 320 f., 328, 427
Brunnen/Hütte s. Hütte/Brunnen

Charakter 295, 308
Christentum, Verhältnis zum 16, 52, 64–80, 84, 103
creatio continua 143, 256

Eigenwille (Eigennutz, Trotz) 143, 256 f., 270, 278
Elektrizität, Interesse für 79, 221
Empfindungserkenntnis (Sympathisation) 96, 240, 248 f., 279, 285, 289, 296, 300, 306 f., 310, 312, 318, 321, 323 f.
Enthusiasmus (Begeisterung) 79, 82, 96, 277 f., 280, 283 f. 315
Entselbstigung (Ekstase) 264, 276
Ephemeriden-Credo 52, 86–88, 211, 234
Erfahrungserkenntnis 68, 85, 95, 104
Erhebung zum Ursprung 141 f., 276
Erheiterung, Erweiterung (der Seele) 296, 316
Erkenntnisproblematik 92 f., 95–98, 102, 109
Expansion (Ausdehnung) 144, 250, 270, 277, 296, 306, 317, 360
Expansion/Konzentration s. Konzentration/Expansion
Experimente, alchimistische 55 f., 108

fassen, packen 289–291
Fernwirkung s. *actio in distans*
Feuer, inneres s. Lebensfeuer
Flamme 282, 286, 292
Form, innere 326–328, 433
Freiheit 93, 108, 141, 214, 254, 295
Freude 141, 236, 249, 256, 264, 273, 275, 278, 291, 296
Freude/Mut 264–267, 293

Ganze, das 253 f., 257
Geburt aus den Gegensätzen 234, 254–256, 289, 296, 329, 360
Gefühl, selbständiges 273
Geheimhaltung des eigenen Denkens 107 f., 288 f., 294
Geisterunterscheidung 307, 310, 321
Geist, Heiliger 71, 73, 101, 280
Geniebegriff 89, 91, 93, 97, 245, 252, 290, 293, 317, 361
Genuß/Tätigkeit s. Tätigkeit/Genuß
Glut (kollektive Kraft) 273 f., 282, 290, 292
Gott (Wesen und allg. Begriff) 74, 242, 245, 253, 278, 306, 324
Gottebenbildlichkeit s. *imago dei*
Göttlichkeit der Seele s. *portio divinitatis*

Harmonie des Äußeren mit dem Inneren 250, 317
Harmonie/Melodie 322, 324
Herz 244, 269, 273, 276
Hütte/Brunnen 268 f., 286, 291 f., 325

imago dei (Gottebenbildlichkeit) 254 f., 295, 324
Immoralismus des Lebens 256, 260
Individualgeist, Lebensgeist 38, 97, 235, 243, 245, 255, 264, 267, 296, 317, 327
Individualitätsbewußtsein, individ. Autonomie 63, 67, 89, 91–93, 97, 101, 211, 213 f., 218, 228
Inspiration 247, 271
Irrationalismus s. Antiintellektualismus

Keim, Samen 256, 290, 314 f., 326, 329
Konsensus, eklektischer 87–89, 94, 223–233, 240, 251
Konzentration/Expansion 14, 143, 214 f., 222, 233, 244 f., 250, 254, 263, 324
Konzentration (Zusammenziehung) 142, 274, 290, 310, 427 f.
Kosmogonie 231 f., 240
Kraft, ausfüllende 245, 281 f.
Kunsttheorie, Ästhetik 107, 235–239, 289, 292, 322–325, 328 f.

Lebensfeuer, inneres Feuer 93, 219, 246, 252, 264, 271, 278, 286, 292 f.
Lebensgeist s. Individualgeist
Lebensgeist, göttlicher (Universalsame, -balsam) 97, 106, 243, 262 f., 266 f., 278, 292, 324
Lektüren, mystische 56–59, 78
Licht 235, 281 f., 321
Liebeskraft als Lebenskraft 244 f., 260, 262, 277 f., 293, 324
Liebeskraft, göttliche 242, 245, 309, 324
Luzifer-Mythos 14–15, 51, 57, 109, 140–144, 211, 213 f., 217 f., 254, 274, 364

Magnet 305
manifestatio sui s. Selbstmanifestation des Individuums
Melodie/Harmonie s. Harmonie/Melodie
Mikrokosmos s. Seelengrund
Mikrokosmos/Makrokosmos 313 f., 325, 360
Muse, Musen 293, 420
Mut/Freude s. Freude/Mut
Mythensynkretismus 231, 318

packen s. fassen
Polarität 13–15, 215, 229, 254, 271
portio divinitatis (Göttlichkeit der Seele) 234, 295, 324
Prätensionen des Individuums 214
Privatreligion 14 f., 51, 62, 64, 73, 77, 82, 84, 89, 103, 107, 144, 217, 233, 253–329, 382
Puls 142 f., 212, 244, 271 f., 275
Punkt 197, 213, 272, 274

Quelle 75, 286

Regen, Tau 255, 262 f., 293
Relativismus s. Subjektivismus
Religion, brauchbare 98, 102, 105
Ruhegenuß (Sabbatruhe) 273 f., 323

Samen/Keim s. Keim/Samen
Schönheit 235, 239, 245, 287 f., 311 f.
Schwingungen 261, 300, 320, 324
Seelengrund (Mikrokosmos) 248, 295, 299, 301, 313, 316–319, 328 f.
Sehnsucht, sehnen 245, 275–278, 306
Selbstgefühl/Gefühlsseligkeit 267, 272, 297
Selbstigkeit 215
Selbstmanifestation des Individuums *(manifestatio sui)* 255, 257, 269, 295, 298, 308, 315, 325
sentieren 245, 247, 296, 312, 316
Sonne (als Symbol) 255, 270
Sphäre s. Wirkungskreis
Spiegel, Spiegelung 141, 143, 251, 280, 316, 329
Spinozismus 87

Spontaneität 246 f., 250
Strom, strömen 278–281
Subjektivismus, Relativismus 88–95, 97, 101 f., 105 f., 108, 233, 241, 251, 305
Sympathisationen s. Empfindungserkenntnis
Systole/Diastole 15, 158, 213, 246, 266

Tätigkeit/Genuß 267–271, 292
Tau s. Regen
Toleranz 100 f., 108

Überfülle himmlischer Gaben 281
Überkenntnisse, naturwissenschaftliche 58, 222, 262

Vehikel des Lichts 281 f.
Venus Urania 232, 286, 288
Vernunft 19, 244, 303
Verselbstung/Entselbstigung 14, 212, 215 f.

Wirkungskreis, Wirkungssphäre, eigene Welt 242, 250, 255, 257, 260, 268 f., 277, 291, 324 f.
Wohnen in sich selbst 272 f.

Zentralerkenntnis 247, 306, 323
Zug 262, 305 f., 319

4. Sonstiges

Abendmahlspflicht der Universität Straßburg 387
Absicht und Horizont der vorliegenden Untersuchungen 7, 17 f., 361

Berleburger Bibel, separatistische 386

Entwicklungsstadien von Goethes Hermetik 336–361

Goethe-Forschung 11–17, 43–48, 50–52, 63, 152, 252, 381, 392
Goethes philosophische Jugendentwicklung 49–109, 377
Goethes Schaffenspsychologie 13
Gottnatur 42, 130

Magie-Diskussion im 19. Jh. 430
Methodik der vorliegenden Untersuchungen 49, 109, 144, 253, 364

Okkultismus 80, 217

Quellenwert von *Dichtung und Wahrheit* 15, 57 f., 364

Soziologische Aspekte 24, 27, 42 f., 60, 121, 144, 205 f., 224

„Urpflanze" 38

Weltbild 7

WICHTIGE LATEINISCHE ZITATE IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

Hinweis. Alle aus fremden Sprachen übernommenen Zitate der *Ephemeriden* des jungen Goethe finden sich neuerdings übersetzt im Kommentar von Band 1.2 (ed. Gerhard Sauder) der *Münchner Ausgabe* von Goethes Werken (hrsg. von Karl Richter, Carl-Hanser-Verlag München/Wien 1987–1998), dort S. 876–893.

(1) Das sog. *Ephemeriden-Credo*, Teilzitate o. S. 52, 86–87, 223, hier in voller Länge:
Getrennt über Gott und die Natur der Dinge zu handeln, ist schwierig und gefährlich, ganz ebenso wie wenn wir über Körper und Seele unabhängig voneinander nachdenken; die Seele können wir nur durch den vermittelnden Körper, Gott nur durch die durchschaute Natur erkennen. Daher scheint es mir absurd zu sein, diejenigen der Absurdität anzuklagen, die durch eine höchst philosophische Schlußweise Gott mit der Welt verbunden haben. Was nämlich ist, muß notwendigerweise zum Wesen Gottes gehören, weil Gott das einzige Existierende ist und alle Dinge umfaßt. Auch widerspricht die Heilige Schrift unseren Sätzen nicht, wobei wir geduldig ertragen, daß deren Aussagen von einem jeden in seine Meinung verdreht werden. Das gesamte Altertum, auf dessen Konsens ich so großen Wert lege, ist derselben Ansicht gewesen. Die Meinung so großer Männer dient mir nämlich zum Zeugnis, daß das Emanativsystem dem richtigen Denken am meisten entsprochen hat; wenn ich mich auch keiner Sekte anschließen möchte und sehr darunter leide, daß der Spinozismus, der mit schlimmsten Irrtümern aus derselben Quelle geflossen ist, dieser reinsten Doktrin als ein höchst ungleicher Bruder geboren wurde.

(2) Cicero, aus *De divinatione*, Zitat o. S. 94:
Zweifelnd meistens und mir selber mißtrauend, wo ich nämlich etwas für gewiß halte, was ich sage; ich selbst würde dann ja weissagen, der ich doch die Weissagung leugne.

(3) Cicero, aus *De divinatione*, Zitat o. S. 97:
Und da alle Dinge mit unvergänglichem Sinn und göttlichem Verstand vollendet und angefüllt sind, müssen notwendigerweise durch die Verwandtschaft mit göttlichen Geistern die menschlichen Geister in Bewegung gesetzt werden.

(4) John Barclay, aus *Icon animorum*, Zitat o. S. 97:
Freilich, so wie in Regionen, in welchen gemeinhin und sozusagen schon kraft ihrer Geburt scharfsinnige oder feine Geister erstehen, nur wenige aus ihrem mittleren Niveau heraustreten wollen oder können, so sind Völker von bescheideneren Glücksumständen – und mehr mit althergebrachter Tüchtigkeit als mit eitler Pflege von Subtilitäten geschmückt – bisweilen durch Geister ausgezeichnet, die näher zum Himmel aufsteigen als sie zur Erde geboren sind.

(5) Oetinger, *Inquisitio in sensum communem,* Zitat o. S. 176:
Wisdom [richtig: Whiston] beruft sich in den ‚Astronomical Principles of Religion' zweifellos auf die allgemeine Stimme der Natur durch alle Zeitalter hindurch, um Newtons System zu beweisen, wenn er neben den Zeugnissen der Heiligen Schrift die apostolischen Verordnungen, den Hermas und die Zeugnisse des Orpheus, des Thales, des Pythagoras, des Onatus, des Philolaos, des Archytas, des Xenophanes, des Heraklit, des Anaxagoras, des Parmenides, des Melissus, des Zenon, des Empedokles, des Ekphantos, des Euripides, des Sophokles, des Sokrates, des Plato, des Aratos, des Cleanthes und anderer anführt. Er beweist dies aber durch die Analogie des Systems aufs klarste.

(6) Oetinger, *Inquisitio in sensum communem,* Zitat o. S. 176–177:
Aber alle Alten – Empedokles, Anaxagoras, Heraklit, Demokrit – stimmten, wenn sie auch über die Materie verschiedener Meinung waren, doch in diesem Punkt überein, daß sie eine aktive Materie postulierten, von einiger Gestalt, über ihre Form verfügend und in sich ein bewegendes Prinzip habend. Sie alle ordneten die Dinge dem [bewegenden] Geist unter.

(7) Alberti, aus der Beurteilung der medizinischen Dissertation von Johann Friedrich Metz, Zitate o. S. 200:
Deine Darlegungen werden mit Lob ausgestattet zu empfehlen sein. [...] umso mehr, als Deine ausgezeichnete akademische Laufbahn verbunden war mit außerordentlicher Geschicklichkeit, mit einer überaus ehrenvollen, rechtschaffenen, lobenswerten und unbescholtenen Art der Lebensführung, mit einem regsamen und ausdauernden Eifer, zu lernen sowie in den philosophischen und medizinischen Disziplinen Fortschritte zu machen, so daß Du Dich wegen des ansehnlichen Schatzes und Schmuckes Deiner erworbenen Bildung bei anderen ehrenwerten Geistern ohne Einschränkung beliebt gemacht hast. [...] Ich kann desto zuversichtlicher mein Zeugnis ablegen und Dir gratulieren, als Du Dich in täglichem Umgang mit mir, teils bei unermüdlicher didaktischer Unterweisung, teils beim Wohnen und beim Inanspruchnehmen der Bewirtung in meinem Hause, mit ruhigen, bescheidenen, ordentlichen und vorzüglichen Sitten betragen hast. Was also noch übrigbleibt: ich bitte und erflehe, daß der himmlische Lenker, der Dich bisher vor jeder Verführung, vor jeder Abirrung und vor jedem Schaden heil und unversehrt bewahrt hat, auch weiterhin Deine ehrenwerten Tätigkeiten mit den glücklichsten Fortschritten krönt. [...] Leb wohl und fahre fort, mir weiterhin wohlgesinnt zu sein, der ich Dich mit singulärer Zuneigung bisher begleitet habe.

(8) Spielmann, über die Natur der Salze, Zitate o. S. 223:
Wir lernen aus Experimenten, daß jegliches Salz, das uns die Natur zur Verfügung stellt, vornehmlich aus zwei Teilen besteht, wovon das eine Teil flüssig, schmackhaft, beißend, flüchtig ist, was man spiritus oder acidus nennt, während das andere Teil dem Irdischen verbleibt und unschmackhaft und fest ist. [...] Der Spiritus wird sehr zutreffend das Grundprinzip des Salzes genannt.

(9) Leibniz, Brief an de Volder, Zitat o. S. 250:
Allerdings muß man, wenn man die Sache sorgfältig betrachtet, sagen, daß nichts in den Dingen ist außer einfachen Substanzen, und in diesen Bewußtsein und

Streben; daß Materie und Bewegung aber weniger Substanzen oder Dinge sind als vielmehr Vorstellungen der Wahrnehmenden; Vorstellungen, deren Realität ihren Grund hat in der Übereinstimmung der Wahrnehmenden mit sich selbst zu verschiedenen Zeiten und in der Übereinstimmung mit den anderen Wahrnehmenden.

(10) Fabricius, aus der *Bibliographia antiquaria*, Zitate o. S. 229:
Schriftsteller über Götter, Schutzgeister, Heilige usw. [...] Götter und Göttinnen, gute und böse. Einzeln oder zusammen mit anderen verehrte Götter [...] Verschiedene diesen Göttern nach Gelegenheit zugeteilte Namen und Beinamen [...] Die Verehrung des einzigen höchsten Gottes. Die Namen und Attribute des wahren Gottes. Die Sephirot und Kelifot der Kabbalisten. Die Autoren der Theologia Judaica [...] Die Spuren einer erkannten Heiligsten Dreieinigkeit bei den Juden und Heiden. [...] Das Geschlecht bei den Göttlichen [...] Gott mit der Natur der Dinge vermengt [...] Zwei entgegengesetzte Prinzipien [...] Über die Macht der Zahlen bei Pythagoras. [...] In der Zwischenzeit muß erwogen werden, was die Pythagoreer und Orphiker über die Heilige Hochzeit disputieren. Und daß bei denselben Pythagoreern die Unarius-Zahl dem Vermögen nach männlich-weiblich (hermaphroditisch) ist, im Vollzug aber der Vater der Zahl, der Binarius die Mutter, und aus diesen entstanden die dritte Zahl männlich-weiblich (hermaphroditisch); bei Pseudo-Hermes wird Gott nämlich männlich-weiblich (hermaphroditisch) genannt und bei den Platonikern selbst bei dem christlichen Synesius [...]. Männlich-weibliche (hermaphroditische) Götter sind vor allem Vulcanus und Minerva.

(11) Quintilian, *De institutione oratoria*, o. S. 375 (Anm. 117):
Die Analogie ist jene Kraft, welche das, was zweifelhaft ist, auf etwas Ähnliches, das nicht in Frage steht, bezieht; damit das Sichere das Unsichere beweist.

Bayerische Staatsbibliothek München

ABBILDUNGEN

1. Dr. med. Johann Friedrich Metz, Frankfurter Goethe-Museum (Freies Deutsches Hochstift), Graphische Abteilung. Radierung von Joh. Friedrich Beer, 1773
2. Georg Ernst Stahl, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Lichtbildwerkstätte Alpenland Wien. Stich von Christian Romstet
3. Hermann Boerhave, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Lichtbildwerkstätte Alpenland Wien. Stich von Antonio Baldi
4. Dr. med. Christian Friedrich Richter, Kupferstichkabinett der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, Aufnahme Deutsche Fotothek Dresden. Stich von Martin Bernigeroth
5. Jakob Reinbold Spielmann, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Lichtbildwerkstätte Alpenland Wien. Zeitgenössischer Stich
6. Friedrich Joseph Wilhelm Schröder, Gleimhaus Halberstadt, Foto Kittel Quedlinburg. Ölgemälde von Benjamin Calau, 1770
7. Friedrich Christoph Oetinger, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Lichtbildwerkstätte Alpenland Wien. Stich von Jakob Andreas Friedrich, 1767
8. Adolf Freiherr von Knigge, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Lichtbildwerkstätte Alpenland Wien. Punktierstich von Anton Wachsmann
9. Bernhard Joseph Schleis von Löwenfeld, Münchner Stadtmuseum, Photowerkstatt des Museums. Kupferstich von J. M. Schramm
10. Maximilian Hell, Kupferstichkabinett der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, Aufnahme Deutsche Fotothek Dresden. Stahlstich von Joh. Gottfried Haid, 1771
11. Johann Salomo Semler, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Lichtbildwerkstätte Alpenland Wien. Kupferstich von Joh. Heinrich Lips
12. Franz Anton Mesmer, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Lichtbildwerkstätte Alpenland Wien. Lithographie von 1809. Künstler unbekannt
13. Emanuel Swedenborg, Svenska Porträttarkivet Stockholm, Nationalmuseum, Photowerkstatt des Museums. Gemälde von Per Krafft d. Ä.